pierre bourdieu

curso de sociología general 1

conceptos fundamentales

collège de france, 1981-1983

edición al cuidado de patrick champagne, julien duval, franck poupeau y marie-christine rivière

edición en castellano al cuidado de alicia beatriz gutiérrez

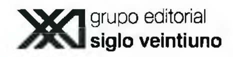
traducción de ezequiel martínez kolodens











siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos
LEPANT 241, 243 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Bourdieu, Pierre
Curso de sociología general 1 / Pierre Bourdieu.- 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2019.
616 p.; 15x23 cm.- (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno)

Traducción: Ezequiel Martínez Kolodens // ISBN 978-987-629-912-1

1. Sociología 1. Martínez Kolodens, Ezequiel, trad.
CDD 301

Título original: *Sociologie Générale. Volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*

Diseño de colección: Tholön Kunst
Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN obra completa: 978-987-629-916-9
ISBN vol. 1: 978-987-629-912-1

Impreso en Arcángel Maggio - División Libros // Lafayette 1695, Buenos Aires, en el mes de mayo de 2019

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Año 1982-1983

Nota de los editores

Este libro retoma la publicación de los cursos dictados por Pierre Bourdieu en el Collège de France. Meses después de su última clase en esta institución en marzo de 2001, Bourdieu había publicado, con el título *Ciencia de la ciencia y reflexividad*,[1] una versión resumida de su último año de docencia (2000-2001). Luego de su muerte, se publicaron dos libros –*Sobre el Estado*, en 2012, y *Manet. Une révolution symbolique*, en 2013–, que correspondían a las clases que había dictado en los períodos 1989-1992 y 1998-2000, respectivamente.[2] El presente volumen emprende la publicación del *Curso de sociología general*, según el título que Bourdieu había conservado para sus cinco primeros años de enseñanza en el Collège. Agrupa los dos primeros años: ocho clases de aproximadamente una hora de duración dictadas entre abril y junio de 1982 y trece clases de alrededor de dos horas que fueron pronunciadas entre octubre de 1982 y enero de 1983. Un segundo volumen, que aparecerá más adelante, reunirá los tres años siguientes.

La edición de este *Curso de sociología general* se efectuó conforme a las decisiones editoriales definidas durante la publicación del curso sobre el Estado, que apuntan a conciliar fidelidad y legibilidad.[3] El texto publicado corresponde a la transcripción de las clases tal cual fueron dadas, si bien el paso de lo oral a lo escrito estuvo acompañado por una ligera reformulación que se abocó a respetar las disposiciones que el propio Bourdieu aplicaba cuando revisaba sus conferencias y seminarios: correcciones estilísticas, pulido de las impurezas del discurso oral (repeticiones, muletillas, etc.). De manera excepcional, optamos por suprimir

1 *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'Agir, 2001 [ed. cast.: *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama, 2003].
2 *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, París, Seuil - Raisons d'Agir, 2012 [ed. cast.: *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama, 2014]; *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000, suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu*, Seuil - Raisons d'Agir, 2013.
3 Véase la nota de los editores en *Sur l'État*, ob. cit., pp. 7-9.

ciertos desarrollos, a veces porque resultaban demasiado improvisados, y en la mayoría de los casos, porque el estado de las grabaciones no permitía reconstruirlos de manera satisfactoria.

En términos generales, las palabras y tramos inaudibles o que se perdieron a causa de una interrupción momentánea de las grabaciones se señalan con [...] cuando fue imposible restituirlos con certeza. La división en párrafos, los intertítulos y la puntuación son de los editores. Los "paréntesis" en los cuales Bourdieu se aleja de su análisis principal, se tratan de manera distinta según su longitud y la relación que tienen con lo que los rodea. Los más cortos figuran entre guiones. Cuando estos desarrollos adquieren cierta autonomía e implican una ruptura en el hilo de razonamiento, se anotan entre paréntesis y, cuando son demasiado largos, pueden ser objeto de un apartado. Las notas al pie de página son, en su mayoría, de tres tipos. Unas indican, cuando fue posible identificarlos, los textos a los que Bourdieu hace referencia explícita o implícita; cuando nos resultó útil, incorporamos breves citas de estos textos. Otras apuntan a indicar al lector los textos de Bourdieu que, anteriores o posteriores al curso, incluyen los desarrollos sobre los temas expuestos. Un último tipo de notas aporta los elementos de contextualización, por ejemplo, respecto de alusiones que podrían ser confusas para lectores contemporáneos o porque están enmarcadas en un contexto francés.

En anexo se incluyen los resúmenes de las clases, tal como fueron publicados en el *Annuaire du Collège de France - Cours et Travaux.*

* * *

Agradecemos a Bruno Auerbach, Donald Broady, Christophe Charle, Johan Heilbron, Thibaut Izard y Remi Lenoir su contribución durante la edición del presente volumen.

Año 1981-1982

Clase del 28 de abril de 1982

Enseñar la investigación • Lógica de la investigación y lógica de la exposición • ¿Qué es clasificar? • Clasificar a sujetos clasificantes • Divisiones construidas y divisiones reales • El insulto

Titulé el curso que dictaré este y los próximos años "Curso de sociología general". Es un título muy pretensioso si nos concentramos en "sociología general" y muy modesto si ponemos el énfasis en "curso". La noción misma de curso, según creo que se define sociológicamente, siempre implica un coeficiente de modestia. Lo que intentaré hacer puede interpretarse como un curso sobre mis propios trabajos. Por supuesto, no soy el mejor posicionado para dictar un curso sobre lo que hago, porque a mi entender existe cierta antinomia entre la enseñanza y la investigación, entre la complejidad al menos subjetiva de la investigación y la simplificación impuesta por el género mismo de los cursos. Por ende, presentaré no un curso propiamente dicho, sino un curso en el sentido más modesto del término: si quisiera dar una definición más detallada del título que propuse, debería presentar una especie de axiomatización de mi propio trabajo, exponer la articulación entre los conceptos fundamentales y la estructura de las relaciones que los unen. A fin de cuentas, quise utilizar el pretexto del curso según su definición social para intentar hacer algo que no me atrevería a hacer en otras circunstancias, esto es, intentar presentar los lineamientos fundamentales de lo que intento hacer.

A lo largo de los próximos años, abordaré en forma sucesiva algunas nociones clave y analizaré su funcionamiento conceptual y su función técnica en la investigación: trataré la noción de campo, por un lado, situándola en relación con la noción de campo físico; por el otro, indagando en los vínculos entre el campo físico y el campo definido como campo de luchas. Luego examinaré los vínculos entre la noción de campo y la noción de habitus, lo que me llevará a examinar la cuestión de la motivación o de la determinación de las prácticas; más en detalle, intentaré exponer lo que, a mi entender, es la lógica de la acción, tal como se

desprende de la articulación de las nociones de campo y habitus. Por último, intentaré mostrar las relaciones que se dan en las distintas especies de campo y las diferentes especies de capital. Si bien estos son nada más que encabezados de capítulos, quería que los tuviésemos presentes para contextualizar lo que haré en los cursos de este año: reflexionar sobre lo que me parece una condición previa para cualquier intento de teorización en ciencias sociales, es decir, la relación entre el sujeto científico y su objeto, y más precisamente la relación entre el sujeto científico como sujeto cognoscente y su objeto como conjunto de sujetos actuantes.

Para plantear estas cuestiones de una manera que no sea excesivamente teórica, querría retomar una operación fundamental de todas las ciencias sociales, la operación de clasificación. Las ciencias sociales, dadas las necesidades del análisis estadístico y de la comparación de los análisis estadísticos entre clases construidas, deben segmentar sus poblaciones, sus objetos, en clases. Querría entonces evaluar esta operación comparándola con el rol que cumple en las ciencias naturales –por ejemplo, la biología, la zoología o la botánica– e intentando determinar con más precisión el vínculo entre la clasificación que producen los expertos, las condiciones en las que la producen y las clasificaciones que realizan los agentes sociales durante su práctica.

ENSEÑAR LA INVESTIGACIÓN

Querría que el estar dictando una primera lección de prueba me autorizara a un intento de justificar por anticipado –a modo de *captatio benevolentiae*, como decían los oradores clásicos– mi manera de proceder. No sé si la manera en que intentaré desarrollar mi exposición es ordinaria o extraordinaria, pero es la única que me resulta posible. Luego de aclarar que un curso nunca es sólo un curso y que intentaré que este lo sea en su menor medida, querría neutralizar el efecto de neutralización ejercido en forma casi inevitable por la enseñanza que, incluso cuando la llamamos "enseñanza de investigación", tiene algo de ficticio: trabajamos en el vacío, presentamos los resultados de una investigación en vez de comunicar maneras de investigar. No dejaré de respetar la regla de la diferenciación del auditorio, y otras, en parte debido a la estructura del espacio donde hablo. Pese a todo, en la medida de lo posible y dentro de los límites dejados a la libertad de los agentes sociales, querría hacer el intento de neutralizar estos efectos anticipándolos de dos maneras. Por un lado, intentaré que mi punto de partida sean las cosas en con-

creto, es decir, mi experiencia como investigador y de los trabajos que estoy realizando, o de las experiencias sociales a las que la mayoría de los participantes pueden acceder. Por el otro, contaré con la participación de los oyentes: estaré inevitablemente condenado al monólogo –es la lógica misma de esta situación–, pero me gustaría que se instaure una dinámica de diálogo, por ejemplo, en forma de preguntas que podrían hacerme en persona al final de la clase o por escrito al principio de la clase siguiente, para que, llegado el caso, pueda corregir impresiones, responder a objeciones o preguntas –o decir que no sé responderlas, lo que sin duda sucederá muy a menudo–. De ningún modo esta es una exhortación retórica; me gustaría mucho recibir –de los más tímidos, en papelitos, o del resto, en conversaciones al final de la clase– interpelaciones, como se suele decir.

Este interés por escapar todo lo posible a la lógica del curso conllevará una serie de consecuencias vinculadas a la retórica de mi discurso. El paradigma de la lección es la lección de *agrégation*, cuyo análisis sociológico ya realicé,[4] y me gustaría evitarlo. Es un ejercicio que está hecho para ser totalmente imparable; quien lo pone en práctica está protegido de todos los ataques. Investigar es todo lo contrario, no es precavernos, sino exponernos con nuestros puntos débiles y debilidades; algo que define al progreso científico es precisamente el hecho de bajar la guardia: podemos recibir golpes. Dejar de lado la lección *à la française* implica cierto modo de expresión a veces dubitativo, titubeante que, en la retórica francesa, suele llamarse "denso", "largo", "pesado". Si hace falta, no dudaré en ser titubeante –no lo haré a propósito–. La enseñanza *à la française*, de tanto incentivar la prestancia, la elegancia, la distinción, la levedad, acostumbra a las personas a conformarse con estos discursos que tratan de modo superficial las verdades, en especial las verdades sociales, y que, sin molestia alguna, transmiten la idea de inteligencia en todos los sentidos del

4 Véase la lección inaugural de Pierre Bourdieu en el Collège de France titulada *Leçon sur la leçon*, París, Minuit, 1982 [ed. cast.: *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama, 2002]. A partir de 1967, Bourdieu evocaba los "ejercicios de *agrégation*", en especial en "Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. 19, nº 3, 1967, pp. 367-388 [ed. cast.: "Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 19, nº 3, 1967]. Sobre el rol de la *agrégation* en el sistema escolar francés, véase *La reproduction*, París, Minuit, 1970, en especial pp. 181-184 [ed. cast.: *La reproducción*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018]. Luego Bourdieu desarrollará su análisis de la enseñanza *à la française* en las clases preparatorias para las *grandes écoles*, en *La noblesse d'Etat*, París, Minuit, 1989, sobre todo en pp. 7-181. [ed. cast.: *La nobleza de Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013].

término: tanto el que produce estos discursos como el que los recibe tienen la impresión de ser inteligentes; uno y otro tienen la impresión de poseer una gran inteligencia, de que existe una gran comprensión mutua.

En el trabajo de investigación, tal como lo concibo, a menudo hace falta sentirse tonto, incapaz, incompetente, idiota (retomaré la palabra "idiota" que tiene una gran importancia social). La filosofía, la buena, enseña a ponerse en estado de disponibilidad total, en estado de ignorancia. Esto se expone y se dice muy bien en las disertaciones ("sé que no sé"), pero se practica poco. En sociología, esta virtud de ignorancia, de "docta ignorancia", como decía Nicolás de Cusa,[5] es especialmente importante para poder interrogar las cosas más banales, como lo haré hoy, por ejemplo, con la noción de derecho (¿qué es el derecho?, ¿qué quiere decir "tener derecho"?) y la noción de nombrar (¿qué quiere decir el "nombramiento"[6] en las frases que leemos día a día y que deberían llamarnos la atención, como "el presidente de la República nombró a uno de sus amigos en el Banco de Francia"). Esta pesadez, tan opuesta, según la oposición clásica y escolar, a la gracia (tal como la define la escuela), aparecerá en forma casi siempre deliberada y consciente, ya que tengo la autoridad para ejercerla, y mis oyentes deberán aceptarlo.

A lo largo de mi discurso, los resultados –que con toda sinceridad son, en distinto grado, provisorios– me resultan menos importantes que cierta manera de pensar. Invocaré el ejemplo del libro de Benveniste *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*,[7] resultado de un curso de varios años en el Collège de France y que, a mi parecer, representa una ilustración de lo mejor que ha producido la institución. Este libro me resulta admirable no sólo por los resultados que presenta, sino también por la manera de pensar que pone en práctica. Se lo puede leer de manera desordenada o empezando por el final, ya que el orden de la obra no coincide con el de los cursos; poco importa el orden, pero en cada uno de los fragmentos, descubrimos la aplicación del mismo *modus operandi* que, una vez adqui-

5 Nicolas de Cues [Nicolás de Cusa], *La docte ignorance* [1440], París, Flammarion, "Garnier Flammarion", 2013 [ed. cast.: *Acerca de la docta ignorancia*, Buenos Aires, Biblos, 2003].

6 Si bien las formas esperables en Bourdieu son "nominación" y "nominar", en distintos contextos resulta necesario alternar esa versión con "nombrar" y "nombramiento". [N. de E.]

7 Bourdieu publicó este libro en su colección "Le sens commun": Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I: *Économie, parenté, société*, t. II: *Pouvoir, droit, religion*, resúmenes, cuadro e índice por Jean Lallot, París, Minuit, 1969 [ed. cast. en un vol.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

rido por el lector, puede aplicarlo a objetos que Benveniste –desgraciadamente– no llegó a encarar, y continuar él mismo el libro.

A mi entender, la tarea de un curso ideal es poder transmitir lo que torpemente llamamos "método" (una palabra tan empleada que ya no sabemos lo que significa: no es un dogma, ni una tesis; hubo una época en la que los filósofos aportaban tesis, pero ese no es mi estilo). Mi objetivo es aportar modos o formas de pensar que pueden adquirirse sin que ni siquiera nos demos cuenta, por el hecho de verlos funcionar con sus fallas. Esto es lo que mi discurso tiene de estratégico: les pido que acepten de antemano las fallas del discurso e incluso que piensen que tal vez son intencionales, lo que probablemente no será verdad en todos los casos. Si hubiera querido hacer un discurso a la moda –porque se puede decir de todo sobre un modo desrealizante (iba a decir parisino)–, habría hecho un resumen sobre la noción de borrador. Les habría dicho: "Haré borradores, seré un borrador, etc.". Pero no haré ese resumen porque desrealizaría algo que es totalmente real.

Quisiera terminar este preámbulo con una última observación. Abordaré una operación fundamental de la investigación, la clasificación,[8] y me basaré en ella para atacar de soslayo un problema fundamental en sociología, el de las clases sociales. Aquí nos encontramos con una contradicción pedagógica, pero para que funcione bien lo que quiero hacer, será necesario que ignoren por completo lo que tengo en mente (intentar solucionar con ustedes, ante ustedes, el problema de las clases sociales) y que al mismo tiempo conozcan mi segunda intención, que sepan lo que investigo. Querría entonces, a la vez, hacer olvidar y hacer saber.

Hay muchos cursos sobre las clases sociales y si algunos de ustedes se sienten decepcionados con lo que enseñaré, les indicaré bibliografía excelente al respecto. Lo que nos hace falta, desde mi punto de vista, es un trabajo que apunte a resolver el asunto, como a veces se dice en forma un poco arrogante, o al menos a replantearlo de manera tal que ya no sepamos todo lo que sabíamos al empezar. Si pudiese invocar otra sombra importante, sería la de Wittgenstein: necesitamos a este tipo de pensadores que nos hacen desaprender todo lo que sabemos o que creemos saber, y que nos hacen sentir, sobre un problema como el de las clases, que sabe-

8 Los términos franceses *classement* y *classer* suelen significar "clasificación" y "clasificar". A lo largo de este libro, y en consonancia con otros trabajos de P. Bourdieu traducidos al español, respetamos estas acepciones cuando se trata de referencias generales al acto de establecer clases sobre la base de ciertos criterios. En cambio, optamos por "enclasamiento" y "enclasar" cuando se trata de ubicar a agentes y prácticas en esas clases. [N. de E.]

mos poco (muy poco) o nada, aunque cualquier sociólogo digno de este nombre sea capaz de realizar un curso magnífico sobre las clases sociales.[9]

En este caso, habría que hacer una sociología de lo que significa, en la iniciación intelectual de todos los intelectuales, el paso obligado, más o menos largo, más o menos profundo, más o menos serio, más o menos dramático, por el marxismo. Habría que hacer un trabajo de sociología del conocimiento sobre la sensación que pudimos tener, a los veinte años, de saber lo que había que pensar sobre las clases sociales: esta experiencia colectiva, que casi todo el mundo comparte y que tiene el valor de una institución, dificulta mucho este trabajo, que debería ser banal y que consiste en retomar de cero el problema de las clases para preguntarse qué es clasificar. ¿Qué vínculo hay entre una clase social y una clase zoológica, botánica, etc.?

LÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN Y LÓGICA DE LA EXPOSICIÓN

En esta primera clase abordaré estas cuestiones, más o menos triviales, e intercalaré, aunque sólo sea por una necesidad de persuasión y convicción, las más evidentes con las más sorprendentes. Así, hoy intentaré plantear preguntas, desde luego a sabiendas de que esta problemática está un poco trucada en la medida en que sólo pude llegar a algunas de estas preguntas *ex post*, es decir, luego de haber reflexionado, analizado, etc. En efecto, una de las desventajas de la comunicación científica proviene del hecho de que solemos estar obligados, por las necesidades de la comunicación, a contar las cosas en un orden que no es el orden genético. Todos los epistemólogos afirmaron que la lógica de la investigación y la lógica de la exposición del discurso sobre la investigación son totalmente distintas, pero las necesidades de la lógica de la exposición se les imponen con tanto peso que, en su discurso, aquello que exponen sobre la investigación no se condice para nada con lo que realmente se hace en las investigaciones. Yo mismo, en trabajos de esta índole (*El oficio de sociólogo*),[10] pude distinguir, para atender las necesidades de la co-

9 Véanse, por ejemplo, los cursos de Georges Gurvitch, *Etudes sur les classes sociales*, París, Gonthier, 1966 [ed. cast.: *Teoría de las clases sociales*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1971]; Raymond Aron, *La lutte des classes*, París, Gallimard, "Idées", 1964 [ed. cast.: *La lucha de clases*, Barcelona, Seix Barral, 1966].

10 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, París, Mouton - Bordas, 1968 [ed. cast.: *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

municación, distintas fases (por ejemplo: "Hay que conquistar al objeto, luego construirlo") que nunca existen bajo esa forma en la práctica. Asimismo, muy a menudo sucede que sólo podemos formular con claridad los problemas a los que dimos respuesta luego de haberla encontrado: la respuesta ayuda a reformular la pregunta con más fuerza y a reactivar la discusión. Esta problemática constituye la ilustración perfecta de lo que decía antes: mi curso será una especie de compromiso entre la realidad de la investigación (puedo llegar a plantearme: "Entonces, al fin y al cabo, ¿qué es nombrar?, ¿qué es un nombramiento?") y las necesidades de la exposición que me conducirán a interpretar como una serie de problemas algo que no apareció en absoluto de este modo.

¿QUÉ ES CLASIFICAR?

Para exponer de manera simple la temática de la interrogación de hoy, las preguntas a las que intentaré responder son más o menos las siguientes: "¿Qué es clasificar? ¿Qué es clasificar cuando hablamos del mundo social?". El lógico puede responder en general a la pregunta sobre la clasificación, y la taxonomía biológica da una muy buena respuesta cuando se trata de la zoología o de la botánica, lo cual, por cierto, puede resultarnos muy útil a los sociólogos, ya que nos hace ver que, en ciencias sociales, el asunto no es tan simple.[11] En efecto, cuando se trata del mundo social, clasificar significa clasificar a sujetos que también clasifican;[12] significa clasificar "cosas" cuya propiedad es ser sujetos de clasificación. Por lo tanto, hay que interrogar las clasificaciones a las cuales están sujetos los sujetos sociales. ¿Se trata de clasificaciones botánicas o zoológicas, o de clasificaciones de otra índole? ¿Todos las clasificaciones tienen el mismo peso? (Verán de inmediato cómo una problemática construida

11 Sobre la cuestión de la clasificación y el enclasamiento, véase P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979, en especial pp. 543-564 [ed. cast.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988 (2ª ed., México, Taurus, 2002)]. La comparación entre biología o zoología y ciencias sociales no se plantea en *La distinction*, sino en "Espace social et genèse des classes", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 52-53, 1984, pp. 4-5 [ed. cast.: "Espacio social y génesis de las clases", *Espacios*, nº 2, 1985, pp. 24-35]. La pregunta "¿Qué es clasificar?" se encara en el nº 50 (noviembre de 1983) de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

12 Aquí reconocemos uno de los ejes del trabajo de Pierre Bourdieu en *La distinción*, cuando afirma que "el gusto clasifica y clasifica a quien clasifica".

ex post es ficticia porque contiene necesariamente la respuesta. Es muy difícil hacer una pregunta sin dar la respuesta, lo que demuestra que la pregunta no fue construida de esta manera, si no, por definición, no se investigaría, o hacerlo sería demasiado agradable).

La cuestión de la clasificación, tal como se plantea en sociología, nos obliga a preguntarnos quién clasifica en el mundo social. ¿Todo el mundo clasifica? ¿Clasificamos todo el tiempo? ¿Cómo clasificamos? ¿Clasificamos de la misma manera que el lógico, a partir de definiciones, de conceptos, etc.? Entonces, si todo el mundo clasifica, ¿todas las clasificaciones, y por lo tanto todos los clasificadores, tienen el mismo peso social? Para tomar ejemplos de contextos muy distintos, el administrador del Insee (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos), que clasifica según una taxonomía experta o semiexperta, ¿tiene el mismo peso que el agente impositivo, que clasifica cuando dice: "Por encima de esta franja de ingresos, pagarán tanto"? ¿Las clasificaciones del sociólogo, que construye la categoría de los agentes con tales o cuales propiedades, se encuentran en el mismo plano que las clasificaciones del predicador, que distingue a los heréticos de los creyentes?

Interrogarse si todas los clasificaciones tienen la misma fuerza social conduce a una pregunta muy difícil: ¿todas las clasificaciones tienen la misma capacidad de autoverificarse? Los políticos, por ejemplo, tienen el poder de enunciar en el mundo social declaraciones dotadas de una fuerte pretensión de existencia, cargadas con una suerte de fuerza autovalidante. Las clasificaciones sociales pueden ir desde el enclasamiento totalmente gratuito (retomaré esto con el ejemplo del insulto), hasta clasificaciones que, como se dice, tienen fuerza de ley.

Ahora bien, ¿qué tienen en común la clasificación realizada por el sociólogo o por el historiador (creo que esto aplica a todas las ciencias sociales) y las realizadas por el botánico, por ejemplo? Diré cosas triviales sobre las clasificaciones botánicas, en un principio, porque no es mi oficio, y luego, porque no es el objeto de mi investigación. Sólo las utilizaré, como dije antes, para mostrar lo específico de la clasificación sociológica. Los botánicos establecen clases a partir de criterios que pueden ser, según su propio vocabulario, más o menos naturales o artificiales. La botánica y la zoología distinguen dos grandes tipos, y esta es una distinción útil para los sociólogos: las clasificaciones artificiales, que ellos denominan "sistemas", y las clasificaciones naturales, que denominan "métodos".

Las clasificaciones que denominan *artificiales* toman como criterio un rasgo escogido más o menos arbitrariamente o de conformidad con una finalidad estipulada por decisión; el principio para la elección es la facilidad y la rapidez en la determinación de las especies. Como el ideal

es clasificar muy rápido, toman un rasgo visible, propiedades aparentes, como el color de ojos... Si toman un criterio más específico, como el porcentaje de urea en sangre, la clasificación será mucho menos práctica.

Las clasificaciones *naturales* no se basan en un criterio más o menos arbitrario pero conveniente, sino en un conjunto de criterios. Adoptan como criterio todos los órganos considerados en su orden de importancia real para el organismo. Toman en cuenta varias características elementales: por ejemplo, la forma, la morfología, la estructura, la anatomía, el funcionamiento, la fisiología, la etología. Y las clasificaciones más naturales son los que logran tomar en cuenta las correlaciones entre los diferentes criterios considerados.

Así, a partir de este conjunto de criterios estrechamente correlacionados entre sí, se establecen clases que se denominarán "naturales" (la palabra "natural" es peligrosa y, en sociología, planteará problemas); estas clases se basan en la naturaleza de las cosas o, como se decía en la Edad Media, son *cum fundamento in re* ("con fundamento en las cosas mismas"). Todos los elementos de una clase establecida de esta forma tendrán más semejanzas entre sí que con los elementos de cualquier otra clase, y una clasificación natural consistirá en una búsqueda de los conjuntos de características responsables de la mayor fracción posible de la variación observada. Por ende, uno de los problemas de los clasificadores es encontrar lo que ellos llaman las "características esenciales", vale decir, los rasgos distintivos más potentes, y que con eso las propiedades importantes sean en cierto modo todas deducibles de este grupo de criterios vinculados entre sí. Cierto tipo de taxonomía utiliza los métodos del análisis factorial y del análisis de correspondencias para intentar producir clasificaciones, manteniendo unido el universo de criterios que se consideran pertinentes y sus relaciones entre sí. Esta explicación podrá resultarle totalmente somera a los entendidos en el tema, pero me parece suficiente para explicar la comparación con las ciencias sociales.

CLASIFICAR A SUJETOS CLASIFICANTES

En cierto modo, podríamos retomar todo lo que dijimos y atribuírselo a la sociología. El sociólogo, como el botánico, está en búsqueda de criterios correlacionados entre sí, de modo tal que, a partir de un número suficiente de criterios, busca apropiárselos y así reproducir el universo de las diferencias constatadas. Esto es, por ejemplo, lo que intento hacer en

La distinción con la noción de clase construida,[13] que engloba un sistema de criterios: las características económicas, sociales, culturales, el sexo; a partir de un sistema finito de criterios vinculados entre sí, que intenté definir de la manera más simple posible (los criterios que no aportaban información adicional respecto del sistema de criterios escogido fueron descartados), debemos poder exponer, en forma completa y económica, las razones de todas las diferencias pertinentes de las que haya que dar cuenta. Hasta aquí, no hay ninguna diferencia.

Considero que la verdadera diferencia reside en que, entre los criterios que puede utilizar para elaborar su sistema de criterios y su taxonomía, su división en clases, el sociólogo se encuentra con dos categorías de criterios. Doy un ejemplo: estoy trabajando sobre los profesores de la Universidad de París,[14] me baso en criterios como la edad, el sexo, el establecimiento donde enseñan, el hecho de tener o no la *agrégation*,[15] de pertenecer a algún sindicato, de escribir libros didácticos como los de "Que sais-je?", de publicar en Klincksieck o en Belles Lettres, etc.[16] Cuando tomo estos criterios como objetos y ya no como instrumentos para segmentar la realidad, descubro una gran diferencia entre ellos: por ejemplo, *agrégés*/no *agrégés* corresponde a ciertos grupos. Algunos criterios se constituyen en la realidad (la palabra "constituir" es importante, hay "constitución" en ella), son constitutivos de la realidad, la segmentan y hay personas que están vinculadas con la existencia de este recorte: hay un presidente de la Sociedad de *Agrégés* que es un plenipotenciario y que podrá hablar por el conjunto de *agrégés*. De modo contrario, antes del movimiento feminista, la segmentación masculino/femenino era aquella que planteaba menos problemas a los estadistas aunque, si reflexionamos al respecto, notaremos un *continuum* y veremos que la diferencia entre sexos está recortada en forma arbitraria por la sociedad; para ceñirse específicamente a las estructuras reales, haría falta distinciones mucho más sutiles. Otro ejemplo, las franjas etarias, de las cuales, por lo general, los estadistas nunca se cansan. (Una cuestión intere-

13 Sobre la noción de clase construida, véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., en especial pp. 117-121.

14 La investigación a la cual se refiere P. Bourdieu se publicará en *Homo academicus*, París, Minuit, 1984 (sobre las cuestiones aquí tratadas, véanse en especial pp. 17-33) [ed. cast.: *Homo academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

15 La *agrégation* es un concurso que habilita para ejercer la docencia en escuelas secundarias o en la universidad. Quien lo aprueba es *agrégé* o *agrégée* y está en condiciones de enseñar en escuelas más codiciadas. [N. de T.]

16 La primera es una tradicional colección de divulgación publicada por el sello PUF. Las dos últimas son editoriales con prestigio académico y tradición de publicaciones filológicas de excelencia. [N. de E.]

sante para estudiar es la correlación entre las posiciones sociales de los clasificadores y las características sociales de su clasificación. Las clasificaciones burocráticas, como las que usa el Insee, plantean pocos problemas a aquellos que las producen, pero muchos a aquellos que reflexionan al respecto. Alphonse Allais se burlaba de que los niños menores de 3 años tienen descuento para viajar en tren, pero si su edad es mayor, ya no lo tienen, y se preguntaba qué pasaría si un padre de familia viaja el día del cumpleaños de su hijo: ¿el padre tiene que hacer sonar la alarma para declarar que su hijo superó los 3 años y pedir pagar un adicional?[17] Los humoristas son los aliados de los sociólogos porque hacen preguntas que la rutina diaria nos hace olvidar). En todos estos casos en que hay un continuo, las taxonomías y las clasificaciones jurídicas recortan: mayor/menor, masculino/femenino. El derecho segmenta, secciona dentro de un continuo.

DIVISIONES CONSTRUIDAS Y DIVISIONES REALES

Cuando el sociólogo no se plantea la pregunta del estatus de realidad de las clasificaciones que emplea, del estatus jurídico de los criterios que emplea, está mezclando constantemente dos tipos de clases. A mi entender, la mayoría de las "tipologías" en sociología son resultado de una mezcla que me resulta monstruosa desde un punto de vista epistemológico. Por ejemplo, recuerdo un trabajo sobre los universitarios que mezclaba oposiciones formales como cosmopolita/local y oposiciones fundamentadas en la realidad y vinculadas a divisiones reales (como *jet sociologist*, sobre la base de una oposición entre "profesor itinerante" y "profesor que no se desplaza").[18] Dicho de otro modo, las tipologías suelen mezclar divisiones construidas y divisiones tomadas de la realidad. Recuerdo que en la época de las primeras imitaciones estadounidenses de la antropología estructural, Lévi-Strauss comentó el artículo de un etnólogo que ponía en el mismo plano las oposiciones tomadas de la realidad de la mitología o de los rituales (lo seco/lo húmedo, etc.) y oposiciones muy complejas (que me costaría repetir... por ejemplo, pureza/impureza), que pertenecen a un nivel de construcción y de elaboración muy distinto. En

17 Véase Alphonse Allais, "Un honnête homme dans toute la force du mot", en *Deux et deux font cinq*, París, Paul Ollendorf, 1895, pp. 69-72.

18 Véase Alvin W. Gouldner, "Cosmopolitan and locals. Toward an analysis of latent social rules", *Administrative Science Quarterly*, nº 2, diciembre de 1957, pp. 281-307; véase también P. Bourdieu, *Homo academicus*, ob. cit., pp. 23-24.

sociología, no plantear el problema del estatus "ontológico" de las clasificaciones que empleamos conduce a meter en la misma bolsa principios de división que no tienen en absoluto el mismo estatus de realidad.

Para retomar la comparación con la clasificación biológica, diré que la sociología se encuentra con "cosas", que pueden ser individuos o instituciones, y que ya están clasificadas. Por ejemplo, para clasificar a los profesores de enseñanza superior por institución, podrán encontrar la categoría "universidades" y la categoría "*grands établissements*". Por lo general uno de los instrumentos para apropiarse de estas clasificaciones consiste en rastrear su historia: ¿cuándo aparecieron o cuándo se inventaron? ¿Fue una invención burocrática o tecnológica reciente? ¿Corresponden a historias distintas? Se trate de personas o bien de instituciones, los objetos de los sociólogos se presentan entonces ya clasificados. Llevan nombres, títulos que constituyen indicadores de pertenencia a clases y que nos indican qué es clasificar en la vida cotidiana. Si aquello con lo que el sociólogo se encuentra se presenta como ya clasificado, es porque está tratando con sujetos clasificantes.

En la vida diaria, una institución (o un individuo) nunca se presenta como una cosa –nunca se presenta en sí misma y por sí misma–, sino dotada de cualidades, ya está cualificada. Por ejemplo, una persona que actúa, como suele decirse, "en calidad de" (volveré a hablar de esta expresión ya que, a mi parecer, contiene una filosofía social muy profunda) titular de cátedra, sacerdote, funcionario, se presenta dotada de propiedades sociales y de cualidades sociales que pueden identificarse mediante signos de todo tipo, signos de los cuales el agente social considerado es portador, como la ropa, las insignias, las decoraciones, los galones, etc. Estos signos o estas insignias también pueden estar incorporados y por eso se vuelven casi invisibles como la distinción, la elocuencia, la elegancia verbal, la pronunciación legítima... Esto tiene extrema importancia: las propiedades incorporadas son casi invisibles, casi naturales (es allí donde veríamos la clasificación natural). Funcionan como base de la previsibilidad social. Anticipo un poco las respuestas, aunque sólo querría hacer preguntas, pero resulta evidente que la vida social es posible únicamente porque no dejamos de enclasar, vale decir, de realizar hipótesis sobre la clase (no sólo en sentido social), en que enclasamos a la persona con la cual estamos tratando. Como suele decirse, "hay que saber con quién tratamos". Estas propiedades pueden ser aún más invisibles y [situarse] por fuera del portador: pueden estar en la situación o en la relación entre las dos personas en presencia, como los signos de respeto. En la palabra "respeto" hay percepción y las propiedades que sustentan la clasificación son propiedades que se imponen al mirar, que imponen cierta mirada y, al mismo tiempo, el comportamiento adecuado.

En la vida diaria, los agentes clasifican. Hay que clasificar para vivir, y para parodiar la frase de Bergson: "Es la hierba en general lo que atrae al herbívoro",[19] podemos decir que es al otro en general a quien frecuenta el sujeto social. Dicho de otro modo, tratamos con personas sociales, es decir, personas nombradas (habría que interpretar la palabra "nombrar" en su sentido fuerte, en el sentido de "el presidente de la República nombró"), designadas por un nombre, constituidas por un nombre que, no sólo las designa, sino que también las hace ser lo que son. Retomaré este punto.

Para ayudar a entender esto, utilizaré la analogía muy reveladora de la atribución. En la expresión "juicio de atribución", la palabra "atribución" tiene un sentido muy preciso en la tradición de la historia del arte: el hecho de dar un nombre a un cuadro, a un autor. Todos sabemos que según el autor que asignamos a una obra, la percepción de la obra cambia y también su apreciación no sólo subjetiva, sino también objetiva, y objetivamente cuantificable por el precio en el mercado. Los *amateurs* o los profesionales, que tienen el poder de modificar la atribución de una pintura holandesa de tercer rango, gozan de un poder de clasificación eminente con efectos sociales muy importantes. Ciertas clasificaciones que se realizan en el mundo social son del mismo tipo. Por ejemplo, los nombramientos de funcionarios que lleva a cabo el Consejo de Ministros son actos ejecutivos con fuerza de ley y generan toda clase de consecuencias palpables: marcas de respeto, salarios, jubilaciones, retenciones, tratamientos, etc., todo tipo de tratamientos sociales, en el sentido más amplio del término. Por lo tanto, las clasificaciones a las que nos enfrentamos en el mundo social, las cualidades con que el sociólogo se encuentra en estado de bienes constituidos, son denominaciones que producen, en cierto modo, las propiedades de la cosa nombrada y le confieren su estatus.

EL INSULTO

Para explicar con más detalle este primer tema, querría traer brevemente a la memoria un artículo que acaba de ser republicado en un libro de

19 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, París, Alcan, 1903, p. 173 [ed. cast.: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Cactus, 2006]. Sobre esta fórmula, véase también Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 180 [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964].

Nicolas Ruwet, *Grammaire des insultes et autres études*.[20] Al fin y al cabo, volveré a plantear las mismas preguntas a partir de un terreno distinto (con la intención secundaria de mostrar hasta qué punto las fronteras entre las disciplinas suelen ser ficticias; lo que diré esclarecerá la vacuidad de ciertas divisiones, por las que las personas están dispuestas a dar la vida, entre la sociología, la pragmática, la sociología de la lengua, la lingüística...).

En este artículo, Nicolas Ruwet responde a un texto de Milner, que se ocupa de los insultos[21] y a lo que él denomina "nombres de cualidad". Estos nombres de cualidad son lo que la lógica aristotélica habría típicamente llamado "categoremas". "Categorema" viene de *kategoreisthai* (κατηγορεῖσθαι), cuyo sentido etimológico es "acusar públicamente":[22] estamos entonces de lleno en el insulto. Una categoría, un categorema, es una acusación pública. La palabra "público" es fundamental: quiere decir "sin vergüenza", "que se atreve a nombrarse", en oposición a las denuncias embarazosas que no se atreven a proclamar. Por ende, el categorema es una acusación pública que corre el riesgo de ser reconocida o rechazada. Ruwet señala al pasar que cuando le digo a alguien que es un "idiota", sólo me implico a mí mismo, mientras que cuando le digo a alguien "profesor", no me expongo a grandes riesgos (es verdad que si un intelectual de izquierda dice "No eres más que un profesor", puede convertirse en un insulto). Por ende, los "nombres de cualidad" se distinguen semánticamente de los nombres comunes –como "gendarmes" o "profesores"–, ya que no son clasificantes. Ruwet escribe un poco más adelante que "profesores" y "gendarmes" tienen una "'referencia virtual' que los constituye", remiten a "una clase 'cuyos miembros [se] reconocen por caracteres objetivos en común'".[23]

20 Véase Nicolas Ruwet, "Grammaire des insultes", en *Grammaire des insultes et autres études*, París, Seuil, 1982, pp. 239-314 (primera publicación: "Les noms de qualité en français. Pour une analyse interprétative", en C. Rohrer [dir.], *Actes du Colloque Franco-Allemand de la Linguistique Théorique*, Tubinga, Niemeyer, 1977, pp. 1-65).

21 Jean-Claude Milner, "Quelques opérations de détermination en français. Syntaxe et interprétation", tesis de doctorado de Estado, Université de Paris VII, 1975. P. Bourdieu retoma el análisis del insulto más brevemente en *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982, especialmente en pp. 71-72, 100 [ed. cast.: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Tres Cantos (Madrid), Akal, 1985]; reed.: *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil, "Points Essais", 2001, pp. 107, 111, 128, 156, 180, 307, 312.

22 Véanse precisiones al respecto en la clase siguiente.

23 La cita exacta (de N. Ruwet en "Grammaire des insultes", cit., p. 244) es: "Los primeros tendrían una 'referencia virtual' que los constituye, de la cual los segundos estarían desprovistos. La referencia virtual *profesor*, *gendarme*, etc.,

Para no demorarme en esto: hay un consenso sobre el *census* [la categoría de "censo"]; todo el mundo estará de acuerdo en pensar que un gendarme es un gendarme, mientras que no todos estarán de acuerdo en pensar que aquel a quien yo llamo idiota es un idiota, excepto –y el lingüista se olvida de esto– si tengo la autoridad para decir que los otros son idiotas, si soy un profesor, por ejemplo [*risas*], en cuyo caso habrá consecuencias sociales evidentes. (Dije "profesor" por pura maldad mía, pero podría haber dicho "psiquiatra", y sería mucho peor...). Ruwet refuta la distinción de Milner entre los "nombres de cualidad" y, digamos, los nombres de profesión. Señala que no es una diferencia léxica y que, en el nivel semántico, podríamos prescindir de los análisis de Milner. Abandono el debate lingüístico, pero conservo el problema planteado ya que me parece fundamental. El famoso texto de Austin sobre los enunciados performativos fue muy importante para mí.[24] Me despertó un poco del sueño [dogmático] en el que vivimos como sociólogos porque, como todos los objetos sociales, estamos acostumbrados a las palabras. Ya no nos sorprende lo que la rutina del uso común de las palabras nos impone.

Tal como Austin restituyó en toda su magnitud la interrogación sobre el discurso que pretende realizar acciones (del cual el insulto es un caso particular), el debate entre Milner y Ruwet tiene el mérito de despertar al sociólogo que podría olvidar que, a fin de cuentas, las clases a las que se enfrenta son categoremas entre los cuales existe el insulto. Este es un problema frecuente del análisis sociológico. Por ejemplo, cuando se ve obligado a emplear ciertos categoremas insultantes de la vida cotidiana, el sociólogo usa comillas (como hace *Le Monde* al publicar declaraciones que pueden ser consideradas ofensivas). Cuando el sociólogo se encuentra con el insulto como categorema que sólo implica a su autor, un categorema sin autoridad, no autorizado, toma distancia poniendo comillas; pero a "profesor" no se las pondrá, ya que sabe que tiene el orden social de su lado.

Cito a Milner: "No existe la clase: 'idiota', 'imbécil', etc., cuyos miembros pueden reconocerse por caracteres objetivos en común; la única

---

define una clase 'cuyos miembros [se] reconocen por caracteres objetivos en común' (Milner, 1975, p. 368)".

24 John L. Austin, *Quand dire, c'est faire* [1962], trad. fr. de Gilles Lane, París, Seuil, 1970 [ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1982]; reed. "Points Essais", 1991. P. Bourdieu habla de las tesis de Austin en *Ce que parler veut dire*, ob. cit.; reed.: *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 108-110 y 161-169.

propiedad común que puede atribuírseles es que se profiere contra ellos, en una enunciación particular, el insulto en consideración".[25] Son enunciados performativos, performativos del insulto. Lo que resulta muy interesante es que la palabra "idiota" forma parte de la lógica en cuestión: "idiota" viene de *idios*, ἴδιος, que significa "singular". El idiota es el que profiere un insulto contra quien sea, contra lo que sea, sin autoridad para hacerlo. Es el que se expone a estar encerrado en la idiosincrasia, en la soledad absoluta de quien no tiene nadie que lo respalde. Es lo contrario a un enunciado performativo logrado, el cual, por su parte, se pronuncia en condiciones en las que el que lo enuncia está autorizado a pronunciarlo, y tiene, por esto, todas las posibilidades de que su enunciado pase a los hechos. Dicho de otro modo, las clasificaciones que profiere el insultador pueden invertirse. Es la réplica común al insulto: "Usted también lo es". Se invierte contra el idiota: "¡El que lo dice lo es!", como dicen los niños. En otras palabras, hay clasificaciones que sólo implican a su autor y que, en cierto modo, corren por cuenta de él. Si este autor es un autor profético que posee una *auctoritas*, autora de su autoridad, su clasificación podrá imponerse, pero, más allá de este tipo de casos, un acto de imposición de sentido, si sólo se encuentra autorizado por el sujeto singular que lo profiere, está condenado a resultar idiota.

En el próximo encuentro intentaré explicar cómo la lógica del insulto y la lógica de la clasificación científica representan los dos polos extremos de lo que puede ser una clasificación en el universo social.

25 J.-C. Milner, "Quelques opérations de détermination en français. Syntaxe et interprétation", ob. cit., p. 368; reprod. en N. Ruwet, "Grammaire des insultes", cit., p. 244.

Clase del 5 de mayo de 1982

El acto de institución • El insulto, una conducta mágica • La codificación de los individuos • Segmentar la realidad • El ejemplo de las categorías socioprofesionales

En su argumentación, Nicolas Ruwet señala que aceptar la distinción propuesta por Milner entre los nombres de cualidad y los nombres comunes a fin de cuentas implicaría ignorar aquello que la semántica podría aportar al problema. Asimismo, oponiéndose a Milner, indica que la distinción entre los clasificantes como "profesor" o "gendarme" y los no-clasificantes, se basa sobre ejemplos extremos. Así, Ruwet cuestiona a Milner por recurrir a polos extremos de un *continuum* en el que se ubicarían, en un extremo, "profesor" y "gendarme", es decir los nombres de profesiones, y, en el otro, los insultos caracterizados como "idiota" o "imbécil". Como vemos, Milner insiste en que "idiota" o "imbécil" no remiten a clases claramente definidas sobre las que un conjunto aleatorio de locutores podría ponerse de acuerdo; de la misma manera, el usuario de un insulto se encuentra en cierta medida expuesto y se presenta como único garante de su clasificación. Dicho de otro modo, el insultador es un clasificador que toma riesgos extremos.

No profundizaré, suponiendo que fuera capaz de hacerlo, en el problema del insulto. Lo que me interesa en este ejemplo es que recuerda algo que los sociólogos y otros suelen olvidar: los problemas de clasificación no son necesaria y exclusivamente problemas de conocimiento. El insulto es, por excelencia, una de las clasificaciones prácticas en las que el clasificador pone en juego todo lo que es, todo lo que sabe de sí mismo; corre riesgos sin sentir que está realizando un acto de conocimiento. Este tipo de observación *in vitro* es importante porque es lo opuesto a las observaciones que suelen producir los sociólogos cuando, por ejemplo, piden a sus encuestados que actúen como clasificadores. Me habría gustado traerles cuestionarios preparados por sociólogos licenciados, homologados, que piden a su objeto, es decir, a los encuestados, que se enclasen (es una pena, a veces desechamos cosas que pensamos que no

son útiles cuando en realidad son de gran utilidad como documentos). En cierto modo, el sociólogo aplica su estatus de profesor del mundo social para pedir [...] al objeto del análisis científico que se enclase a sí mismo: "¿A qué clase considera usted que pertenece?", "Para usted, ¿cuántas clases existen?", "Si dividimos la sociedad en cinco clases, ¿en cuál se situaría?", "¿Considera que pertenece a la clase media?". En este caso, lo que las personas responden no revela gran cosa: para librarse de una pregunta idiota, se da una respuesta en la que justamente se reducen las posibilidades de ser un idiota –ya que una información importante para aquellos que, en este caso, son sociólogos es que los encuestados tienen mil maneras de decirle al sociólogo que es un idiota, por lo general con mucha cordialidad y de manera muy atenuada–.

El problema del insulto da a pensar que la operación de clasificación, en la vida cotidiana, es una operación práctica, vale decir, una operación que implica propósitos, que implica a aquel que asume esos propósitos. Es una operación arriesgada en la que el que emite su juicio se expone a ser juzgado; el ejemplo que di antes con la respuesta de los niños –"¡El que lo dice lo es!"– demuestra que existe una verdadera retórica del insulto. Esta suerte de lucha simbólica, de la cual el insulto es un momento, nos recuerda que los problemas de enclasamiento no son sólo lo que hacen con ellos los expertos, los investigadores, para quienes los problemas de clasificación son problemas intelectuales, problemas de juicio (y pienso que no debemos olvidarnos de esto).

EL ACTO DE INSTITUCIÓN

Me extiendo un poco más, y por lo demás me valgo de una nota de Ruwet: "Según Milner, '*Eres un imbécil* no es, por más que lo parezca, lo mismo que *Eres un profesor.* [...] Por su enunciación misma, esta primera frase, a diferencia de la segunda, tiene efectos pragmáticos necesarios: es un insulto'. De allí se entiende el vínculo con los performativos [que establece Milner]. Pero observemos, considerando las situaciones (más bien excepcionales) en las que una frase como *Eres un profesor* fuera natural, que esta frase también tendría un alcance 'performativo', aunque no necesariamente insultante –por ejemplo, podría significar algo como *Te nombro profesor*–".[26] Esta nota fundamentaría lo que yo diría si tuviera que

26 N. Ruwet, "Grammaire des insultes", cit., p. 302, n. 14.

formular una teoría del insulto (me resulta interesante observar que el lingüista señala en una nota, al paso, aquello que a mí me resulta fundamental: esto describe bastante bien los vínculos entre disciplinas vecinas, los vínculos entre puntos de vista que se ignoran casi por completo).

Esta observación me parece importante porque la frase "Eres un imbécil" puede tener un estatus equivalente a "Eres un profesor", pero siempre y cuando "Eres un profesor" sea empleado en un caso muy particular. De hecho, no lo tutearíamos. Para nombrar a alguien profesor, diríamos: "Usted es nombrado profesor", entregándole un pergamino, como en algunas universidades estadounidenses en las que, durante un rito codificado, se hace entrega de un título que da derecho al solicitante a ejercer la función de profesor. Si decimos "Eres un profesor" en un acto de nominación, llevamos a cabo un acto de institución. La observación de Ruwet, si la tomamos al pie de la letra, indica que el insulto ("No eres más que un idiota") y la nominación ("Eres un profesor") son dos elementos de la misma clase: la clase de actos de nominación que denominaré "clase de actos de institución", es decir, actos mediante los cuales significamos algo a alguien, dejando por sentado que la palabra "significar" se interpreta a la vez en el sentido de la teoría lingüística, como sinónimo de acto de comunicación ("significo esto o lo otro" por el hecho de hacer gestos), y en el sentido según el cual "le significo algo" quiere decir "le ordeno", "le exijo" ser lo que le digo que usted es. Pienso que esta es una definición correcta de enunciado performativo. (No me demoraré en distinciones sutiles sobre los diferentes sentidos de la palabra "performativo", por ahora me atengo al sentido original que Austin le daba, cuando aún tenía control sobre ella y no había quedado sujeta al análisis quisquilloso de los lingüistas. Lo aclaro para aquellos que puedan considerar mis análisis provisorios demasiado simples). Entonces, el insulto y la nominación pertenecerían a la misma clase de actos que podemos llamar de "institución", positivos o negativos. El acto de institución positivo consiste, por ejemplo, en designar a alguien basándose en que es digno de ocupar una posición. El acto de institución negativo (sería mejor decir: de destitución o de degradación) consiste en quitarle a alguien la dignidad que se le había otorgado. Por ende, la injuria o el insulto podrían ser una subclase de esta clase de actos de destitución, la cual sería a la vez una subclase de los actos de institución positivos o negativos en sentido amplio.

Uno de los problemas que querría plantear con estos ejemplos es el de saber qué son estos actos mediante los cuales un individuo o un grupo, o más a menudo un individuo mandatario [*mandaté*] de un grupo, instituye a otro individuo o a una cosa como consagrada, como nominada.

Como ustedes ya verán, esta cuestión tan general es muy importante en relación con el problema del enclasamiento, porque el sociólogo, durante el análisis de su objeto, se enfrenta constantemente con individuos instituidos, enclasados. La dificultad de la sociología –lo dije el otro día– reside en que los agentes sociales a los que se enfrenta el sociólogo ya están enclasados y él debe saber que se está enfrentando a personas enclasadas. Más adelante verán que esto tendrá consecuencias importantes.

Si bien el insulto pertenece a la clase de enunciados performativos interpretados como un rito de institución –con el primer Austin, lo repito–, dentro de esta clase de ritos de institución la injuria ocupa una posición particular. Una observación de Ruwet indica que él ya notó esto, aunque no haga sociología (pienso que sí hace sociología, aunque no lo sepa; ahora bien, es mejor saberlo cuando se realizan análisis lingüísticos o, sobre todo, pragmáticos): señala que el insulto tiene la particularidad de exponer a aquel que [lo profiere]. Aquel que [lo profiere] corre un riesgo. Por lo tanto, el insulto posee una particularidad dentro de la clase de ritos de degradación, que fueron descriptos por un etnometodólogo estadounidense, Garfinkel, en un artículo en el que analiza el rito para retirarle las charreteras a un oficial.[27] El rito de degradación oficial sólo puede realizarlo un personaje oficial. Podemos decir que, para degradar, hay que ser general, hay que tener un grado, mientras que, para insultar a un conductor en la calle, podemos ser un simple ἴδιος, un simple particular. Al decir "Eres un idiota", digo que soy un particular, me expongo. Por ende, la injuria o el insulto [remiten a] un rito privado, *idios* (ἴδιος), un rito especial, un rito que sólo implica a su autor –la etnología conoce muy bien este género de ritos: los ritos de magia amorosa que son clandestinos, ocultos, realizados de noche, en general por mujeres, en sociedades en las que la división del trabajo entre sexos les deja a ellas el peor rol, como suele suceder–. Y estos ritos privados se oponen a los ritos públicos, oficiales, realizados por todo el grupo, en todo caso, en presencia de todo el grupo, y por un individuo mandatario del grupo, es decir, alguien que está autorizado a hablar por el grupo, que tiene autoridad para realizar, en nombre del grupo, un acto de degradación.

El otro día mencioné la etimología de la palabra "categoría", retomada por Heidegger: categoría viene de *kategoreisthai*, que significa

27 Harold Garfinkel, "Conditions of succesful degradations ceremonies", *American Journal of Sociology*, nº 61, 1956, pp. 420-424 [ed. cast.: *Condiciones para el éxito de ceremonias de degradación*, documento de trabajo, México, Departamento de Sociología, UDEC, 1997].

"acusar públicamente" y esto nos hace pensar en nuestro acusador público.[28]

El acusador público es alguien que enclasa y que dice: "Usted está condenado a tantos años", "Usted está relegado", etc., y su enclasamiento posee fuerza de ley. El que es enclasado por un acusador público, mandatario de todo el grupo y que emite su veredicto ante todo el grupo, en nombre del grupo, no necesita discutir. Está estigmatizado objetivamente, mientras que el que es enclasado por un simple particular que transmite su mal humor, puede reaccionar.

Vemos entonces que detrás del problema de la clasificación está el problema fundamental de la autoridad asumida por aquel que enclasa en el enclasamiento. El análisis del insulto permite identificar ciertas cuestiones: las clasificaciones pueden ser prácticas; podemos realizar actos de clasificación en la práctica más ínfima, más cotidiana, más banal. Debemos interrogarnos sobre la relación que mantienen con los actos de clasificación que realiza el experto; estos actos de clasificación plantean la cuestión de la autoridad mediante la cual se autorizan, y, a su vez, hacen que el sociólogo se plantee la cuestión de la autoridad mediante la cual se autorizan estas clasificaciones. Dicho de otro modo, cuando planteamos la cuestión de la clasificación, debemos saber que se está poniendo en juego una cuestión de autoridad. Esto es lo que recalca el ejemplo del insulto.

Podemos profundizar un poco más en el análisis de la injuria o del insulto (no es mi objeto, pero sería interesante ver si las dos palabras son perfectamente sinónimas...). La injuria, en esta lógica, aparece como una tentativa o una pretensión –Ducrot, respecto del enunciado performativo, habla de pretensión a ejercer una autoridad–.[29] La palabra "pretensión" es interesante porque tiene connotaciones psicológicas. La injuria aparece entonces como una tentativa o una pretensión para des-

28 Heidegger destaca que *kategoria* viene de *katà-agoreuein*, que significa "acusar públicamente" (o, más precisamente, "acusar en el Ágora"). Véase Martin Heidegger, "Ce qu'est et comment se détermine la *Physis*" (1958), trad. fr. de Francois Fédier, en *Questions II*, París, Gallimard, 1968, pp. 199-200 [ed. cast.: "Qué es y cómo se determina la physis. Aristóteles Física B,1", *Revista de Filosofía*, vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983].

29 Al referirse en particular al ejemplo de la "respuesta de una madre a su hijo que 'deshonró' a una joven, y que debe 'reparar': 'Debes casarte con esa joven'", Oswald Ducrot habla de una "pretensión manifiesta a poseer tal o cual poder" (O. Ducrot, "Illocutoire et performatif", *Linguistique et sémiologie. Travaux du Centre de recherches linguistiques et sémiologiques de Lyon*, n° 4, 1977, p. 36 [ed. cast.: "Ilocutorio y performativo", en *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*, Barcelona, Anagrama, 1982]).

tituir –lo contrario a instituir–, para descalificar, para desacreditar (una palabra importante en la que hay "creencia": desacreditar es quitarle a alguien lo que la creencia común le concede), mediante un acto mágico (retomaré el concepto de *mágico*) de nombramiento que sólo implica a su autor, pero que lo implica por completo, a tal punto que puede correr el riesgo de, como se suele decir, que le rompan la cara. Uno puede poner en riesgo su vida haciendo que lo insulten por un insulto: en una sociedad de honor, un insulto contra la madre de la persona insultada, por ejemplo, puede exponer la vida de su autor –estas son cosas muy serias–. Y si, a partir del insulto, quisiéramos plantear el problema de los vínculos entre el experto y la política (que suele plantearse en términos más bien retóricos y rituales), pienso que veríamos con mayor claridad que, en el fondo, una clasificación experta implica en gran medida a su autor como sujeto científico y de ningún modo lo implica como sujeto político.

EL INSULTO, UNA CONDUCTA MÁGICA

Por consiguiente, el insulto puede describirse –y estas son propiedades de las que hablaré más adelante– como una conducta mágica. Lo que digo respecto del insulto, si admitimos que es un performativo, también podría ser válido para el conjunto de performativos: es una conducta mágica que apunta a actuar sin actuar, a actuar sin acto, a actuar de manera simbólica, del mismo modo que la maldición o la bendición. Asimismo, es una conducta mágica que se ejerce a título personal. A diferencia del rito de degradación, no posee garantía institucional, autorización ni autoridad, como el juicio de gusto, que es otra forma de enclasamiento: el juicio de gusto suele ser un juicio de disgusto. Muy a menudo, cuando digo "disgusto", en realidad lo que estoy diciendo es que no me gusta el gusto del resto. Pueden corroborarlo en las revistas o diarios en la sección Moda o cualquier otra sección donde se ponga en juego el juicio de gusto. El juicio de gusto casi siempre es un juicio de disgusto indirecto. Como el insulto, implica al interlocutor, compromete al insultador que se enclasa enclasando. Del mismo modo, el insulto implica al insultador que se expone agrediendo. Por lo tanto, este acto mágico es un acto de magia privada que se opondría al rito oficial de destitución, de acusación legítima, tal como aquel [que realiza], por ejemplo, el acusador público.

Tercera característica, esta conducta mágica ejercida a modo personal, sin garantía institucional, posee una fuerza (habrá que retomar este problema que Austin y, luego de él, los lingüistas denominan "fuerza ilocu-

cionaria", la fuerza inscripta en el discurso). Este acto simbólico posee una fuerza que depende, por un lado (un pequeño lado), de la forma. Me llama la atención que cuando hablan de enunciado performativo, los lingüistas que leí (y leí a muchos) olvidan que la fuerza social, el grado en que el insulto da en el blanco, como suele decirse, depende de su forma. Tomo un ejemplo del libro de Jacques Cellard, *Ça mange pas de pain!*, que recopila una serie de expresiones populares con el detalle de su origen histórico.[30] Cellard analiza un insulto ritual que seguro conocen: *Arrête ton char, Ben-Hur!*, y muestra que este insulto en que está incluido *char* es producto de la evolución de *Arrête ton charre!*, que viene de *charrier*, es decir, "exagerar".[31] En la expresión popular esta es una evolución muy clásica que todos los etnólogos constataron: las locuciones se perpetúan a lo largo de los siglos, sufren una transformación permanente que es la condición misma de su conservación. Ya no oímos *charre*, sino *char*.[32] La evolución es normal, pero el insultador quiere ganarse a los reidores, es decir, dar fuerza a su insulto, y como esta fuerza sólo puede provenir del grupo de espectadores, hay que trabajar la *forma* del insulto: al agregar *Arrête ton char, Ben-Hur!*, se crea una suerte de referencia falsamente noble, un poco ridícula, desplazada a un medio popular, una especie de barbarismo al revés, de barbarismo *chic*. Se crea una complicidad que es la base de una fuerza.

Lo que digo del insulto o de la injuria es exactamente lo mismo que dicen los especialistas del rol del poeta en las sociedades arcaicas. Es extraño decirlo sobre el insulto, pero considero, sin hacer populismo, que hay una creación popular con el mismo principio que la creación poética y que consiste en realizar una variante personal, pero evidentemente conforme a las normas del grupo, sobre un tema impersonal, común, que todos conocen. En las sociedades llamadas arcaicas, el poeta es aquel que sabe apropiarse de una fórmula conocida por todos (para los griegos puede ser un verso de Simónides [de Ceos] que atravesó los siglos y que se retoma y se versiona haciendo cada vez un pequeño desplazamiento);[33]

30 Jacques Cellard, *Ça mange pas de pain! 400 expressions familières ou voyoutes de France et du Québec*, París, Hachette, 1982 [ed. previamente bajo el pseudónimo San Antonio].
31 "*Arrête ton char, Ben Hur*!". Similar al "Frena el carro" o "¡Pará el carro!" que en ciertas variedades de castellano suele decirse cuando alguien está exagerando demasiado o se está extralimitando. [N. de T.]
32 En francés los dos términos son homófonos. [N. de T.]
33 Véase Pierre Bourdieu, "Lecture, lecteurs, lettrés et littérature", en *Choses dites*, París, Minuit, 1987, en especial p. 134 [ed. cast.: "Lecturas, lectores, letrados, literatura", en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988].

el poeta es aquel que, en el momento oportuno, puede reapropiarse de una fórmula que también todos conocen, efectuándole una modificación adaptada al presente que le asegura la aprobación de los espectadores y, por lo tanto, que sus espectadores estén contentos.

Es la definición por excelencia de una conducta carismática –una expresión que viene de Weber, para los que no lo saben (en términos más accesibles, carisma: la gracia, el don)–. La autoridad carismática se opone a la autoridad de tipo burocrático.[34] El general que degrada es un mandatario delegado por el grupo y puede no tener carisma alguno: puede ser jorobado, encorvado, rengo y, sin embargo, [realizar] un acto de degradación, porque no lo realiza [en nombre suyo]; es el grupo mandatario, a través de él, quien [realiza] ese acto mágico. En el caso del *idios logos*, del idiota especial que no tiene más que sus propias fuerzas, sólo se puede acudir, para tener un poco de fuerza ilocucionaria, al carisma, es decir, a una suerte de voluptuosidad (Weber habla de "virtuosismo religioso")[35] que consiste en ejercer, en el caso particular, en el lugar común, en el *topos*, una modificación que lo transforme en algo singular y, al mismo tiempo, común, por supuesto, porque si nadie entendiera el juego de palabras, si nadie supiera quién es Ben Hur, no funcionaría. Por lo tanto, debe ser a la vez singular y común, y de este modo, el idiota, el singular, el autor del insulto exitoso que hace reír a todo el palco, se gana a los reidores y adquiere una autoridad que es necesariamente colectiva y que es la autoridad de un grupo. No me extenderé al respecto, pero considero que este análisis conduce a temas importantes. En el caso del insulto, el clasificador afirma una pretensión a la autoridad simbólica y lo hace por cuenta propia, con un trabajo sobre la lengua mediante el cual se hace conocer y reconocer como maestro del lenguaje. Esto es algo importante para una historia social del insulto y, por supuesto, para el problema que deseo plantear.

No me extiendo en el análisis del insulto, que por cierto no realicé por el análisis mismo. Les recuerdo lo que hice la última vez: había intentado explicitar el problema de la clasificación tal como se le plantea al sociólogo, en relación con ese mismo problema tal como se les plantea a los zoólogos o a los botánicos, tomando el ejemplo del insulto para sacar a flote una dificultad particular o, más precisamente, para exponer de manera

34 Véase Max Weber, *Économie et société* [1921], t. I, trad. fr. bajo la dirección de Jacques Chavy y Éric de Dampierre, París, Plon, 1971; reed. en 2 vols.: París, Pocket, "Agora", 1995 [ed. cast., revisada y anotada: *Economía y sociedad*, México, FCE, 2014].

35 Ibíd., cap. "Voies de salut et modes de vie".

más concreta –menos escolar, digamos– todo el tema que había adelantado, esto es, que en el caso del sociólogo el acto de clasificación era una suerte de intervención en un juego social que, en primer lugar, consiste en un juego de enclasamiento recíproco. Además, para transmitir lo que podría ser ese juego de enclasamiento recíproco, del enclasamiento al infinito en que cada cual es a la vez enclasador y enclasado –enclasado por sus propios enclasamientos–, había tomado el ejemplo del insulto. Este ejemplo tiene como función demostrar que el acto científico de clasificación, tal como lo encara el sociólogo, debe contar con actos de clasificación que preexisten y no están necesariamente inspirados por un interés vinculado al conocimiento. A diferencia de los del sociólogo, estos actos de clasificación pueden estar inspirados por una motivación vinculada a la acción, la influencia, la imposición o la abolición del poder.

Otra pregunta: ¿cuál es el estatus de la clasificación que realiza el sociólogo en relación con la del botánico, por una parte, y con la clasificación o el enclasamiento del insultador, por la otra? ¿El sociólogo está del lado del insultador o del botánico? Una dificultad de la producción del discurso sociológico reside en que estos discursos suelen ser leídos con las disposiciones con las cuales se leen los sentidos habituales de los discursos clasificatorios, de modo que, muy a menudo, se leen como insultos. Habría que tomar ejemplos muy precisos, pero cada cual puede encontrar alguno.

Así, a mi entender, el análisis del insulto plantea la cuestión del estatus social del discurso científico sobre el mundo social, es decir, de la ciencia que aspira al discurso neutro, universal, al discurso que Austin habría llamado constatativo, y que no pretende transformar al mundo, sino enunciar el "estado de la cuestión", como dicen los filósofos del lenguaje. Corrientemente, el mundo social corriente es el lugar de lo performativo. Lo digo de manera un poco anticipada, tal vez, pero estaría en condiciones de defender la tesis de que los discursos de la existencia corriente casi nunca son constatativos. En los enunciados más anodinos, hay efectos de imposición, efectos de intimidación, engaño simbólico; dicho de otro modo, existen relaciones de fuerza simbólicas (en un adjetivo, en un silencio, detrás de un gesto) detrás del discurso que parece ser más rigurosamente constatativo. Si esto es así, podemos afirmar que el discurso científico será un discurso de ambición constatativa basado en lo performativo, y, en un universo consagrado a lo performativo –digo con otras palabras lo que ya dije antes–, estará expuesto a volver a funcionar como performativo.

Doy un ejemplo. Si analizamos la expresión "Se abre la sesión", los lingüistas indican que puede interpretarse de dos maneras. En primer lugar, en forma constatativa –soy alguien que está en la sala y digo: "Como

verán, se abre la sesión"; enuncio un hecho–. O bien, en segundo lugar, puedo ser quien preside la sesión y decir: "Se abre la sesión". Cambié de tono, pero podría decirlo exactamente con el mismo tono. [Si digo] "Se abre sesión" en modo performativo, [enunciando] este presente en modo performativo, es decir, con autoridad, y habiendo recibido el mandato para hacerlo, con la autoridad para hacerlo y con la autorización para hacerlo, no me alcanza con constatar que se da inicio a la sesión: hago la apertura de la sesión. Y, de pronto, esta frase es un rito de apertura, un rito inaugural, sin el cual la sesión no estaría abierta; por lo tanto, no existiría.

Todo mi curso de este año podría resumirse de la siguiente forma: "Hay dos clases sociales" podría interpretarse, tal como "Se abre la sesión", de dos maneras: podemos decir "Hay dos clases sociales, es un hecho, no hay nada que hacer", y sólo constatamos que hay dos clases sociales, o por mi parte puedo decir "Hay dos clases sociales" si tengo la autoridad para hacerlo y si el hecho de decirlo puede contribuir a hacerlas existir. Cuando, por ejemplo, en nombre del marxismo, algunos se sienten autorizados a decir "Hay dos clases sociales", están en la lógica de lo performativo, y el problema de la verdad de esta afirmación será más bien un problema de verificación que de validación. Dicho de otro modo, al funcionar en modo performativo, la frase "Hay dos clases sociales" pretende autoverificarse y, si la pronuncia quien corresponde, esto es, la persona que, por ejemplo, tiene la posibilidad de desencadenar una lucha de clases, estará verificada. Entonces, la cuestión es la siguiente: el poder performativo de verificarla, de lograr que se vuelva verdadera, por el hecho de decirla, ¿es independiente de la función constatativa? En el caso de las clases sociales, ¿es suficiente que yo tenga autoridad para [hacer que sucedan porque afirmo su realidad, o bien hace falta] que en la realidad misma haya un principio de verdad? Enuncio ahora (de manera un poco elíptica y profética) un problema fundamental, pero querría que lo tengan en cuenta durante toda mi exposición, porque, si bien me apartaré de él, también lo tendré en mente: ¿qué quiere decir la expresión "Hay dos clases sociales"?

LA CODIFICACIÓN DE LOS INDIVIDUOS

Aún estoy en el preámbulo de mi análisis. Luego de haber analizado los vínculos entre la clasificación sociológica y la clasificación zoológica, y de haber examinado el problema del insulto, querría plantear un último problema y abordar un tercer caso que hará surgir otro conjunto de pro-

blemas que me parecen pertinentes cuando hablamos de clases -de clases sociales, de clases sexuales o de clases etarias-. El problema que voy a plantear es muy simple. Todos los sociólogos que realizan operaciones de codificación se enfrentan a él. Codificar es por excelencia una operación de clasificación, ya que se trata de distribuir a los individuos en clases, atribuirles propiedades; tenemos un individuo que es una realidad compuesta (todos ustedes son individuos que tienen un nombre, un título, cualidades, como se dice en derecho), y codificar a un individuo es, en cierto modo, atomizarlo, descomponerlo, analizarlo según una serie de propiedades autónomas, independientes y que pueden traducirse en una categoría simple. En una investigación normal, como la investigación sobre los profesores en la que estoy trabajando ahora, la operación de codificación se basa en que son individuos que fueron interrogados y que produjeron cierta cantidad de propiedades; dijeron su edad, su sexo, su profesión, la de sus padres, sus diplomas, dónde estudiaron y, eventualmente, su opinión política. ¿En qué criterios clasificatorios tengo derecho a basarme? ¿En qué criterios clasificatorios me interesa basarme para dividir esta población según sus articulaciones internas? Este es el problema que se plantea un codificador: no hay que aplicar divisiones formales y dividir cosas que no deben ser divididas, sino dividir clases que realmente lo son en la realidad. Sólo podemos codificar una realidad si ya la conocemos, y esto plantea el problema del círculo hermenéutico, un problema tan antiguo como las ciencias humanas, pero que, en cada generación, la ignorancia de los principiantes vuelve a presentar como un gran misterio y una gran objeción al progreso de las ciencias sociales. Me parece que es un problema realmente fácil de solucionar -lo que no quiere decir que no sea un problema muy grave-, siempre y cuando se lo plantee como voy a plantearlo.

¿Cuáles son entonces los criterios clasificatorios en los que debo basarme? ¿La edad, el sexo, etc.? Todo buen investigador que haya realizado varias investigaciones posee archivos con códigos y se ve tentado a codificar definitivamente la edad, el sexo, etc. Existe un perfil repetitivo en la investigación que hace que no nos hagamos todas las preguntas que deberíamos hacernos. [...] Ya lo dije una vez, y lo repito una segunda, a sabiendas de que será horrible para quienes lo escuchen [de nuevo], pero soy consciente de esto y creo que tengo cierta justificación para repetirme. Considero que, a diferencia de lo que solemos pensar, este ejercicio reflexivo sobre la práctica científica no es un pundonor espiritualista del científico que practica la epistemología de noche, al finalizar su carrera, para darse un suplemento de alma, ni un desperdicio de tiempo, de intereses y de inteligencia, al menos en ciencias sociales (no sé

en otras disciplinas, pero en ciencias sociales, me resulta absolutamente fundamental). En cualquiera de los casos, esa es mi experiencia: todos los progresos técnicos importantes nacen de reflexiones que parecen ser por completo ajenas a lo que impone la urgencia del momento, esto es, ¿cómo codificar de la manera más económica? ¿Hay que codificar menos de 15 000, de 15 000 a 70 000, de 15 000 a 30 000, de 30 000 a 40 000? ¿Está bien distribuido en la población, en mi curva, etc.?

SEGMENTAR LA REALIDAD

Reflexiones como las que haré tienen una fecundidad científica indiscutible, al menos según mi experiencia. Por eso, no estamos hablando de filosofía en el sentido peyorativo del término. El problema reside en descubrir los criterios pertinentes (retomaré esta palabra), los criterios que recortarán la realidad en función de divisiones preexistentes, que en cierto modo aparecen veladas en esa realidad. Debemos encontrar los criterios que, en la realidad, dividen realmente a los grupos, en vez de criterios formales construidos según las necesidades de la causa. Pero ¿todos los criterios disponibles tienen el mismo estatus de realidad social, funcionan con la misma fuerza? En mi búsqueda de criterios, ¿pondré en el mismo plano, por ejemplo, "*agrégé* universitario" e "hijo único"? ¿Estos criterios tendrán la misma fuerza social, la misma fuerza predictiva? Uno de los grandes problemas del sociólogo consiste en maximizar el rendimiento de su cuestionario. Todo aquel que prepara cuestionarios –para quienes no lo saben, aclaro que es importante– sabe que la regla principal, al realizarlos, es obtener la mayor cantidad de información pertinente, desde el punto de vista que acabo de mencionar, con la menor cantidad de preguntas: no podemos desperdiciar preguntas, hace falta una estrategia; y si no tenemos en cuenta, por un lado, el principio explícito según el cual hay que maximizar el rendimiento de las preguntas, y[, por el otro,] los principios estratégicos explícitos para saber hacia dónde orientar el interrogatorio y así obtener la mayor cantidad de información con la menor cantidad de preguntas, corremos el riesgo de realizar cuestionarios catastróficos que ni siquiera podrán utilizar los demás. Así, maximizar el rendimiento de la interrogación supone también interrogarnos sobre el poder de los indicadores que utilizamos.

¿Qué significa la "potencia de los indicadores"? Si vuelven a ver lo que dije antes sobre el insulto y la degradación oficial, podría tener algo que ver con la potencia social de los indicadores. Doy un ejemplo: entre

la cantidad de años de estudio y el título escolar, hay una diferencia. Entiendo si no la notan enseguida, porque yo la noté luego de haber reflexionado sobre lo que les comenté, y, sin embargo, utilicé esos dos indicadores durante años sin siquiera cuestionármelo. La cantidad de años de estudio es un muy buen indicador a la hora de medir cierto tipo de cosas como el grado de exposición (si hablamos de una placa sensible expuesta) a la enseñanza. El diploma es algo totalmente distinto; mide una sanción social. Imaginen dos personas igualmente cultivadas: una es totalmente autodidacta sin ninguna sanción escolar, sin ningún certificado, sin título escolar alguno, y otra tiene la misma cantidad de saberes adquiridos pero que pueden ser medidos con tesis o títulos escolares. Desde el punto de vista de los usos sociales de esta cultura equivalente, habrá diferencias enormes: en un caso, con la simple presentación del título, podremos obtener trabajos, privilegios, derechos especiales, ventajas, salarios, etc., incluso si la cultura decayó –lo cual suele suceder–; en el otro caso, tendremos que demostrar nuestra cultura, exhibirla. Como en el insulto, estaremos reducidos a nosotros mismos, seremos *idioi*. Cuando elijo mis criterios, ¿estoy condenado a apoyarme en clasificaciones sociales preexistentes y en las más fuertes? Aquello que durante mucho tiempo llamé un "buen cuestionario", es decir, uno que reúna la mayor cantidad de información pertinente con la menor cantidad de preguntas, de equívocos y de desperdicio posible, ¿será acaso un cuestionario que obtendrá información conservando el efecto de todas estas clasificaciones fuertes, de todas las clasificaciones sociales, entre las cuales la clasificación escolar, en una sociedad como la nuestra, sin lugar a dudas tiene un lugar totalmente aparte? No hay nada malo en esto, pero pienso que es mejor saberlo. Desarrollo el ejemplo del cuerpo docente: tomaré entre los indicadores un título como el de *agrégé*. Lo mencioné la última vez: en el ejemplo de los profesores vemos una propiedad socialmente constituida, y, en el del *agrégé*, una propiedad jurídicamente garantizada por un trabajo de certificación. El mundo social en su totalidad está detrás de ese título que da una garantía (retomaré esta cuestión). Además, el conjunto de individuos marcados de esta forma, constituidos de esta forma como *agrégés* (es decir, separados del rebaño –la operación de enclasamiento se enuncia en la palabra misma–), consagrados (hablaré al respecto también) por un acto de magia social que cada acto de división implica, sentirán que están vinculados con todos los individuos de la misma clase. Existe una Sociedad de *Agrégés*, es decir, un grupo con un portavoz que puede hablar en nombre del grupo, de manera que a los miembros del grupo constituidos de esta forma les puede resultar provechoso formar parte del grupo. Este es un criterio.

Veamos otro ejemplo: el sexo como indicador casi automático. ¿El estatus de este indicador es el mismo desde que existe un movimiento feminista? Dejo que lo piensen. ¿La existencia de un movimiento feminista acortó la distancia entre el indicador masculino/femenino y el indicador *agrégé*? Otro ejemplo: la clase etaria. Con respecto a ella los clasificadores profesionales están felices porque en principio no plantea problemas, pero en líneas generales rige el criterio arbitrario del clasificador, ya que se trata de un criterio típicamente formal (en todo caso, lo arbitrario no existe detrás de criterios del tipo *agrégés* o *normalien*).[36] Sólo existe en los discursos una oposición joven/viejo que puede constituirse en ciertas épocas, en general por los adultos con fines de manipulación (como los agrupamientos de jóvenes en la era prehitleriana, por ejemplo), pero constatamos que el estatus predictivo, constitutivo de este criterio no es el mismo que en los otros.

Podría continuar con la religión, un criterio sobre el que realmente podría hablar dos horas,[37] pero no querría aburrirlos y repetir cosas que ya dije antes. Un criterio como la religión es muy difícil de manipular, porque puede funcionar como emblema o como estigma. La lógica del estigma y la lógica del insulto ("Eres un verdadero..." / "No eres más que un...") están evidentemente muy vinculadas y los grupos estigmatizados suelen utilizarse como portadores de insultos. Otro ejemplo: el origen geográfico.[38] Al igual que el sexo, hace algunos años los movimientos regionalistas no estaban del todo claros, de modo que a una región como el sur de la Loria se la consideraba "Occitania". Podríamos continuar...

Si bien este ejemplo es un poco pesado, pienso en aquellos de ustedes que son profesionales de la práctica sociológica y que saben a qué me refiero, pero quizá lo olvidan. En todo caso, me autoricé a darlo ya que yo mismo varias veces olvidé lo que acababa de decir para sentirme con derecho a decirlo.

36 *Normalien*: alumno de la Escuela Normal Superior de París (ENS). [N. de T.]

37 Bourdieu estaba a punto de publicar, con Monique de Saint Martin, "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 44-45, noviembre 1982, pp. 2-53 [ed. cast.: "La Sagrada Familia. El episcopado francés en el campo del poder", en P. Bourdieu, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, Biblos, "Pensamiento social", 2009].

38 Sobre este tema, véase "L'identité et la représentation", en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 281-292.

EL EJEMPLO DE LAS CATEGORÍAS SOCIOPROFESIONALES

Tomo un último ejemplo sobre los problemas de clasificación: el de la categoría socioprofesional. Un debate ritual divide el mundo de los sociólogos o, en particular, a aquellos que son suficientemente profesionales para plantearse problemas de clasificación (lamento decir que esto no es aplicable a la totalidad de la clase...): unos se proclaman partidarios de la clase social, en el sentido marxista, otros de la CSP (categoría socioprofesional), es decir, de esta taxonomía compleja, fría y burocrática que practica el Insee ("empleado promedio", "empleado de oficina", "empleado de servicios", "empleado de comercio", etc.). Es un debate escolar y podría apostar que el 50% de la energía pedagógica invertida en Francia para enseñar sociología se destina a esta distinción; me tomaré unos cinco minutos para hablar al respecto [*risas*]. Una vez más, existen numerosas bibliografías sobre este tan importante debate CSP/clases sociales. Todo lo que diré a lo largo de este curso será un intento de rebatir esta oposición y de interrogarla como acabo de [interrogar a los] otros criterios (edad, sexo, *agrégé*, etc.). En primer lugar, debemos preguntarnos qué son los grupos producidos por las dos clasificaciones. ¿Corresponden a grupos reales, a algo como la Sociedad de *Agrégés*, por ejemplo? Entonces, a estas clases producidas por estos dos principios de clasificación ("clase" y "CSP") ¿les corresponden "realidades" como las de los grupos que presentan los signos mediante los cuales reconocemos a un grupo, por ejemplo, la presencia de organizaciones, permanentes o duraderas, o de un mandatario duradero que puede hablar en nombre del grupo, un plenipotenciario, un portavoz, etc.?

En segundo lugar, ¿dónde se producen estas clasificaciones? ¿Quién las produce? ¿Cuál es el lugar que ocupan los productores de estas clasificaciones en el espacio de los clasificadores? ¿Se habla sociológicamente (las investigaciones sobre las "clases sociales" irían más bien por el lado de la universidad) o se habla de categorías socioprofesionales (esto iría más bien por el lado del Insee, de la administración)? Estos dos principios de clasificación están vinculados a funciones sociales y usos sociales distintos. Las CSP se fabrican según las necesidades de la administración económica, es decir, para asegurar la mayor previsibilidad posible respecto de las conductas de consumo, etc. Las clases sociales poseen una génesis social y funciones sociales distintas; se sitúan en un espacio distinto, generan beneficios en un terreno distinto, el terreno de la discusión "marxológica". En cuanto a este tercer caso, el de la codificación, querría decir que, como señalé antes sobre el insulto, existen diferencias considerables según los categoremas que tomo cuando categorizo, cuan-

do clasifico, cuando realizo una codificación de rutina en una investigación de rutina. Los categoremas son poderes, son *credentials*, como les dicen los anglosajones. Son títulos de crédito (un diploma es un título de crédito), credenciales, tratados sobre la sociedad; en un conjunto de circunstancias –que de hecho habrá que definir– oficiales y garantizadas por el Estado, tener un título escolar significa que estamos habilitados a reivindicar en forma legítima las ventajas asociadas a estos títulos (el título escolar, de nobleza, de propiedad). Entre las propiedades que tomaré en cuenta para caracterizar a los individuos, algunas son poderes (por cierto, la palabra *knowledge* puede traducirse como "poder", en el sentido de "dar poder", de un "apoderado"). Considero que, para una sociología del poder, la palabra "poder" en este sentido es relevante: ¿quién garantiza estos poderes? La pregunta es importante. Nos encontramos con el problema que planteé sobre el insulto, en el que el insultador está garantizado por él mismo y aquel que degrada está garantizado por todo el orden social. Aquel que posee un título escolar universalmente garantizado está garantizado por todo el orden social. Aquel que posee un diploma específico de una institución –por ejemplo, un ingeniero con esta formación– tiene un título de circulación [de alcance] únicamente local. El autodidacta que estudió por correo con los cursos de la École Universelle[39] no está garantizado por nadie.

Existe entonces un *continuum* entre las propiedades garantizadas socialmente, desde aquellas que están garantizadas en forma universal hasta aquellas que están muy poco garantizadas, que son válidas en un pequeño grupo restringido y que sólo permiten impresionar a la familia. Esto por un lado. Luego, a la par de estos criterios garantizados socialmente que, desde el punto de vista del sociólogo, son los más potentes para comprender, para realmente clasificar, respetando las articulaciones, existen otros criterios que el investigador produce porque su conocimiento de la realidad lo hace presentarlos a partir de la idea de que, aunque no estén certificados ni sean oficiales, son eficientes.

39 La École Universelle era una organización privada francesa cuyo objetivo era ofrecer cursos por correo.

Clase del 12 de mayo de 1982

Clasificación objetiva y objetividad • Indicadores objetivos y estrategias de representación de sí mismo • Paréntesis sobre la historia monumental • Las astucias de la razón sociológica • ¿Una definición objetiva de los indicadores objetivos? • El momento objetivista • El geometral de todas las perspectivas • El problema del muestreo

Mi preámbulo, un poco extenso quizá, generó más preguntas que respuestas. Sin embargo, aunque deba prolongarlo un poco, me gustaría justificarme, porque pienso que aún no terminamos con las preguntas, debido a la dificultad objetiva de las cuestiones que intenté plantear. Retomaré una vez más estas cuestiones, y reitero lo que dije la primera vez: en verdad, mi intención no es transmitir saberes consumados y concluidos, sino más bien una manera de pensar, una manera de plantear cuestiones. La dificultad de lo que diré hoy reside en que tal como las plantearé, en su mayoría las cuestiones que podemos llamar "metodológicas" o epistemológicas son al mismo tiempo cuestiones políticas. Intentaré demostrar que problemas absolutamente formales y abstractos (por ejemplo, ¿cómo realizar un muestreo?, ¿qué población hay que incluir en el muestreo?) tienen un equivalente en el terreno político y, a mi entender, esta es una de las dificultades específicas de la sociología. Incluso cuando no lo sabemos, siempre hacemos política cuando hacemos sociología. Es importante saberlo, para evitar hacer política en el mal sentido del término y –ustedes lo notarán por mi manera de contar lo que cuento– es muy difícil hacer sociología y tener una buena conciencia positivista. Un sociólogo no puede vivir su práctica de manera alegre y triunfante. Quizás universalizo una propiedad particular, pero quería decirlo en forma explícita porque sin duda lo habrán notado, y creo que es importante que sepan que yo lo sé.

CLASIFICACIÓN OBJETIVA Y OBJETIVIDAD

Hoy querría encarar la primera instancia de mi análisis de la clasificación: ¿qué es una clasificación objetiva? Para indicar brevemente el procedimiento que seguiré, intentaré responder a esta pregunta desde un punto de vista que podríamos llamar "objetivista" o, conforme a la lógica de una física social, [considerando que] el sociólogo se enfrentaría a los problemas de clasificación en los mismos términos en que los enfrentaría un físico, en cualquiera de los casos, cada persona que trata asuntos pasibles de ser tratados como realidades físicas. Luego intentaré explicar cómo esta perspectiva objetivista conlleva ciertos riesgos si dejamos de lado que, en la práctica, los objetos clasificados también son clasificantes. De esta forma, realizaré una suerte de crítica de la postura objetivista para introducir una descripción de la lógica práctica de la clasificación. A continuación, intentaré exponer cómo podemos realizar una teoría de la clasificación que integre tanto la perspectiva objetivista como la perspectiva práctica. En términos generales, así abordaré mi análisis.

¿Qué es entonces una clasificación objetiva? En sociología, usamos la palabra "objetivo" en circunstancias muy distintas. Diremos, por ejemplo, que "El título escolar es un indicador objetivo de la posición en la distribución del capital cultural", que "La pronunciación es un indicador objetivo de la pertenencia a una clase", etc.; hablamos de "sentido objetivo" de una práctica, de "verdad objetiva" de una práctica. Más adelante, para darles un ejemplo, me gustaría leerles un texto en el que me di cuenta que usé la palabra "objetivo" tres veces, lo cual me sorprendió mucho. Esta palabra trivial, que pasa totalmente inadvertida, conlleva una filosofía social, una filosofía política, y sería muy importante establecer una suerte de historia de estos usos sociales. Por lo general, en los usos políticos, es una palabra muy marcada. Es un categorema, en el sentido fuerte, es una acusación; cuando decimos a alguien que es "objetivamente" algo, esto no es bueno para él. Es muy importante saberlo, porque en eso vemos una de las seducciones de la posición del sociólogo y también una de las razones objetivas por las cuales el sociólogo espanta a mucha gente, sin lugar a duda.

Como acabo de decir, la palabra "objetivo" funcionaría por sus connotaciones político-terroristas, policíacas (si no tenemos en cuenta estas connotaciones sociales, que son muy importantes). Podríamos iniciar un falso discurso sociológico que tuviera toda la apariencia de serlo y que estuviera constituido por usos salvajes de la palabra "objetivo". Luego de enunciar los usos de las palabras "objetivo", "objetivismo", "sentido objetivo", "culpa objetiva" o "error objetivo", etc., querría indicar en qué

medida [me resultan] legítimos en la práctica científica habitual. Por ejemplo, "indicadores objetivos" en cuanto noción, designa básicamente rasgos, indicios, signos, [...] símbolos, toda clase de cosas que revelan algo que aquel que las [manifiesta] desconoce. Por ende, lo importante es focalizarse en lo que una conducta traiciona y no en lo que proclama. Es el derecho que se otorgan todas las ciencias sociales y que asemeja su fase objetivista a la lógica del proceso judicial. Hay que tener en cuenta que las ciencias sociales se parecen mucho a un proceso judicial. Cuando enseñaba sociología, comenté varias veces un texto muy interesante en el que Claude Bernard habla de los vínculos entre el biólogo y la naturaleza, y dice: "A veces hay que sacar de mentira verdad".[40] Para mí, un buen sociólogo, en cierta etapa de su trabajo, debe ocultar lo que busca para tener alguna posibilidad de encontrarlo. Debe obtener de su encuestado cosas que este de hecho desconoce.

Por consiguiente, el indicador objetivo es un indicio que revela algo que las personas no saben y por medio del cual quedan al descubierto. Esto me hace pensar, por ejemplo, en la fórmula de Panofsky sobre el arbotante que, hasta la última época del gótico, se escondía detrás de los tejados: "Llega un momento en que terminamos viendo lo que el arbotante delata y, por esto, lo que proclama".[41] El rol de las ciencias es intentar ver más allá de lo que la cosa en cuestión revela por sí misma: esto vale para el arbotante, para un manuscrito, una entrevista, una conducta, un léxico, etc. Esto es tanto más importante en cuanto la cosa en cuestión opone resistencia: cuando se trata de la Iglesia, del episcopado o de un secretario general del episcopado, esto es, de personas que [ocupan posiciones] fuertes [en] dichas instituciones, y que tienen estrategias incorporadas que estas instituciones adoptan, resulta evidente que el vínculo de encuesta es un vínculo de fuerza simbólica en el que, para descubrir la verdad,

40 Esta es la cita completa: "El experimentador que se encuentra ante fenómenos naturales se parece a un espectador que observa escenas mudas. Es en cierto modo el juez de instrucción de la naturaleza [...]. Estos fenómenos naturales son personajes cuya lengua y costumbres desconocemos [...] y cuyas intenciones, sin embargo, el experimentador desea conocer. Emplea todos los artificios imaginables y, como suele decirse, a menudo alega mentiras para sacar a luz la verdad". Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* [1865], París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 64 [ed. cast.: *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Barcelona, Crítica, 2005].

41 Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* [1951], París, Minuit, 1967 [ed. cast.: *La arquitectura gótica y la escolástica*, Madrid, Siruela, 2007]. La cita exacta es: "Los arbotantes de Caen y de Durham, todavía escondidos bajo los tejados de las naves laterales, empezaron por hacer algo antes de que se les permitiese expresarlo. Finalmente, el arbotante aprendió a hablar".

el sociólogo debe ocultar lo que busca. Hay mil formas de abordar la sociología, pero en general se la aborda con cierta ingenuidad humanista y se cree que, mirando a los ojos al encuestado, se podrá obtener la verdad. Considero que hay que dejar atrás esta visión satisfactoria para la ética, pero científicamente estéril. En cierto modo, es cuestión de ser engañado o engañador. Cuando interrogamos a un patrón sobre el patronato o a un obispo sobre el episcopado, hay muchas posibilidades de que nos manipulen simbólicamente.[42] "Criterio objetivo" significa: puede contarme lo que él quiera, pero yo miro sus zapatos o miro más allá de lo que me dice.

INDICADORES OBJETIVOS Y ESTRATEGIAS DE REPRESENTACIÓN DE SÍ MISMO

Dicho esto, ahora podemos avanzar más rápido. Un indicador objetivo representa, en el fondo, lo que permite delimitar las estrategias de presentación de sí mismo (en el sentido de *self* [persona] de Goffman).[43] Estas estrategias valen para los sujetos individuales –pienso en un texto de Balzac sobre uno de sus héroes que, cada vez que va a encontrarse con alguien, se pone en pose–. En la vida hay situaciones en las cuales nos plantamos para un retrato. También hay una sociología de las estrategias de presentación de sí mismo que son estrategias colectivas. Cada uno de nosotros se fabrica estrategias individuales a partir de un arsenal de estrategias colectivas que no sabemos muy bien cómo se adquieren.

Pero también hay estrategias de presentación de sí mismo mucho más temibles para el sociólogo: el caso de los grupos. Estas estrategias forman parte del problema. Describiré lo que es un indicador objetivo a partir de la presentación de sí mediante la cual los grupos intentan imponer su propia definición objetiva. En algún momento dije que el dominante es aquel que es capaz de imponer su percepción de sí mismo.[44] Es el rol

42 Para mayores precisiones sobre el vínculo de encuesta en el caso de las investigaciones sobre patronato y episcopado, véase Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, "Le patronat", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 20, 1978, en especial p. 78, y "La sainte famille", cit., en especial p. 34, n. 51.

43 Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne* [1959], t. I: *La présentation de soi*, trad. fr. de Alain Accardo, París, Minuit, 1973 [ed. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993].

44 Encontraremos ejemplos en *La distinction*, ob. cit., pp. 169, 225, 236. Para una presentación clara del problema a partir del caso "contrario", véase "Une classe objet", en *Le bal des célibataires*, París, Seuil, "Points Essais", 2002,

del retrato, del busto, de la estatua ecuestre: el dominante es aquel que, como los mosaicos bizantinos, es capaz de obligarnos a mirarlo de lejos, de frente, de costado, con respeto, con distancia, etc. Domina la relación subjetiva que los otros pueden entablar con él. Es, a fin de cuentas, la definición de violencia simbólica. Esto es válido para los individuos y, por consiguiente, para las instituciones que, al presentarse, presentan las normas de su propia percepción, y dicen: "Pido que me miren con respeto, es decir, a distancia, de este lado o del otro, así o asá, mejor de perfil que de frente". Cuando sabemos que los individuos o las instituciones evitan la objetivación mediante estrategias de presentación de sí, las estrategias de imposición de la imagen se vuelven indicadores. Podemos aprender mucho sobre un individuo o sobre la institución mediante el análisis de las estrategias que emplean para que no aprendamos sobre ellos lo que no quieren decir. La historia comparada de las estrategias de representación de sí mismo, por ejemplo, en el retrato, en la carta oficial o en el *Who's Who* en que se pide a las "personalidades" que se presenten, sería un buen objeto de estudio. Una personalidad es alguien que debe presentarse en cierta forma, que debe decir sobre sí mismo ciertas cosas (y no otras).

No es tan fácil entender qué son los indicadores objetivos. Si, por ejemplo, tomamos un grupo como los obispos –mi actual objeto de estudio– o los profesores de enseñanza superior,[45] nos enfrentaremos de inmediato con imágenes que el sociólogo puede interpretar legítimamente como estrategias que debe tener en cuenta y que, en cierto modo, están destinadas a dar preeminencia a [su] visión. [...] Por ejemplo, los obispos avanzan bajo la máscara de la imagen de su unidad. En un comentario sobre una investigación sociológica en la revista *Informations Catholiques Internationales*, un canónigo dice que los obispos son todos iguales, que sólo hay pequeñas diferencias, pero que, al fin, no son tan serios como parecen. Los sociólogos, retomando *Informations Catholiques Internationales*, las mismas cifras, dirán que "es una población muy homogénea",[46] traduciéndolo a un

pp. 249-259 [ed. cast.: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2006]. Véase también la presentación de la persona delante del objetivo de una cámara fotográfica en *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Minuit, 1965, pp. 32-106 [ed. cast.: *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gili, 2003] y, junto a Marie-Claire Bourdieu, "Le paysan et la photographie", *Revue Française de Sociologie*, t. VI, n° 2, 1965, pp. 164-174 [ed. cast.: "El campesino y la fotografía", en *El sentido social del gusto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, p. 51].

45 Véase P. Bourdieu, *Homo academicus*, ob. cit.

46 Sin lugar a dudas, P. Bourdieu se refiere a un artículo de Émile Poulat, "Le catholicisme français et son personnel dirigeant", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 19, 1965, pp. 117-124 (véase "La sainte famille", cit., p. 4).

lenguaje experto, al hablar de "moda", de "mediana", más que simplemente de "promedio". Este es el tipo de cuestiones con las que se enfrenta el sociólogo. Una estrategia de manipulación de la imagen de sí mismo como esta puede ser muy sofisticada cuando la lleva adelante una institución consciente de sí misma y consciente del hecho de que su poder posee una base simbólica. Una institución cuyo dominio del mundo social depende del poder simbólico tendrá gran interés en dominar la imagen que tiene de sí misma, es decir, las bases del poder simbólico. Del mismo modo, en el caso de la Iglesia, encontraremos dos niveles de estrategias: las estrategias de presentación (conferencias de prensa, etc., en las que no se designa a cualquiera para participar) y las estrategias de manipulación del grupo propiamente dicho. De este modo, podrá designarse a un arzobispo de París que tenga un acento de "tierra adentro", si se considera conveniente que, como portavoz, el arzobispo de París parezca provenir del pueblo. Ante esto, el sociólogo debe encontrar la forma de traspasar esta pantalla de ideas recibidas –es su oficio, no debe ser ingenuo–, lo que no quiere decir necesariamente que sea reduccionista, desconfiado o malvado.

Hablé tanto de la manipulación consciente y explícita del discurso sobre la institución como de la manipulación de la institución, que se manifiesta mediante la elección de los agentes que se ponen al frente y aquellos que quedan en segundo plano. Sugiero que lean el artículo de Sylvain Maresca en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* sobre las diferentes maneras de vestirse que adopta el representante del sindicato de los campesinos:[47] cambia de traje si debe ir a ver a un campesino o a un negociador. La manipulación no tiene entonces por objeto sólo la ideología, es decir, las "ideas", los "discursos", la "palabra"; se inscribe en la cosa misma que se presenta preparada para la percepción.

PARÉNTESIS SOBRE LA HISTORIA MONUMENTAL

Otro nivel: si hay algunos historiadores en la sala, me dirijo a ustedes en especial. Los historiadores encuentran documentos que son monumentos –sugiero que consulten el texto de Nietzsche sobre la historia monu-

47 Sylvain Maresca, "La représentation de la paysannerie. Remarques ethnographiques sur le travail de représentation des dirigeants agricoles", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 38, 1981, pp. 3-18.

mental–.[48] Los monumentos son cosas que dejamos para recordar a la memoria, a la posteridad, qué bien que estábamos, qué bellos éramos, qué justos. [...] Lo que queda es el objeto de un tratamiento consciente o inconsciente cuyo principio podemos interpretar como la producción de una imagen legítima de uno mismo. En el libro de [inaudible][49] sobre la civilización romana, hay una descripción del trabajo de Augusto, [que explica] cómo un poder manipula de antemano su propia percepción inminente y póstuma. Augusto es un ejemplo muy interesante porque en cierto modo trabajó para la posteridad. Hay personas que son capaces de producir una imagen eterna con el fin de asegurar cierta eternidad social que es la eternidad del documento o del monumento.

Las instituciones se dedican a [trabajar para su posteridad], y el sociólogo se topa sin cesar con dos trampas opuestas: o bien una institución le ofrece documentos y le dice: "Observe esto, puede resultarle interesante, mírelo bien", o bien se rehúsa a mostrarle los documentos diciendo que "ese archivo es secreto", "no está del todo bien", "vuelva más tarde", etc. O aún peor, la institución no tiene ningún documento para ofrecerle y si el sociólogo no hace preguntas, una parte de la realidad no se construirá. Digo esto un poco rápido, pero es muy importante, en todo caso a partir de mi experiencia como investigador. Por ejemplo, según pienso, toda la sociología de la Iglesia (hay que tener cuidado con las afirmaciones que comienzan con "todo" o "toda"...) se rige por estas dos formas en que la "Iglesia" (entre comillas para recordar que designa un conjunto complejo) manipula los datos disponibles sobre ella, sobre los laicos, los clérigos, los practicantes y los no practicantes.

Para entrar más en detalle, diré que una de las inquietudes centrales de la Iglesia, que fue la primera institución dotada con un aparato de sociólogos propios (la universidad aún no tiene uno), era conocer el comportamiento de los laicos:[50] ¿por qué van cada vez menos a misa?, ¿por qué algunos siguen yendo? Al enfrentarse a este tipo de problemas, la Iglesia midió, con ayuda de los laicos o por cuenta propia, las características de los practicantes; hizo *marketing* de servicio religioso. Al mismo

48 Friedrich Nietzsche, "De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie", en *Seconde considération inactuelle* [1874], París, Robert Laffont, "Bouquins", 1993, p. 226 [ed. cast.: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, EDAF, 2000].

49 No se pudo identificar este nombre, pero podría tratarse del análisis de las *Res gestae Divi Augusti* que realizó Paul Veyne en *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, Seuil, 1974.

50 Sin dudas, P. Bourdieu se refiere a trabajos como el del canónigo Fernand Boulard (1898-1977), autor de *Carte religieuse de la France rurale* (1947).

tiempo, la Iglesia atrae mucho la atención de los sociólogos por el simple hecho de que les brinda cifras listas y completas; a los sociólogos esto les gusta mucho, ya que es tanto más agradable que elaborarlas ellos mismos. Pero al aportar documentos u otras cosas, la Iglesia oculta todas las preguntas que no hace. Por ejemplo, no hay encuesta alguna sobre la evolución por sexo y edad de la cantidad de religiosos o clérigos. Así, gran parte de los pedidos de información se ven coartados por el hecho de que la institución se anticipa, ofreciendo las informaciones sobre ella que posee. Por ende, me parece fundamental señalar que hay que construir el objeto. No es un precepto metodológico aislado. (El problema es que la mayoría de los buenos trabajos históricos –los ingleses tienen un nombre para esto–[51] "cayeron del cielo": nosotros "caemos" en los archivos de un gran editor ginebrino del siglo XVIII que vendía la *Enciclopedia* [de Diderot y D'Alembert]. Y Darnton hace un muy buen análisis al respecto.[52] Pero como esto "cae" ya listo para usar, nadie se pregunta: "¿Qué habría querido tomar en cuenta si hubiera tenido que construirlo yo mismo?", "¿Qué habría necesitado para que fuera interesante?", etc. Pienso que esta es la mayor trampa para el sociólogo, y, forzosamente, para el historiador que no tiene elección. Cierro este paréntesis, que me atrasará un poco en mi programa, pero que tal vez sea útil para la práctica.)

LAS ASTUCIAS DE LA RAZÓN SOCIOLÓGICA

Retomo los indicadores que llamamos "objetivos", en la jerga legítima de los grupos de investigación. Estos indicadores brindan informaciones sobre los individuos, las instituciones, los grupos, etc., que ellos no querrían brindar o que desconocen; lo más importante de esto es que la mayoría de las informaciones que le interesan al sociólogo no son siquiera secretas, se encuentran en estado implícito, en estado práctico y nadie las posee. La verdad científica puede producirse en la interacción entre alguien que las da y alguien que las toma. [...] Las personas brindan estas informaciones sin saberlo, y a veces a su pesar. Por ejemplo, en los

51 P. Bourdieu se refiere quizás a la noción de *serendipity*.

52 Robert Darnton, *L'aventure de l'Encyclopédie, 1775-1800. Un best-seller au siècle des Lumières*, trad. fr. de Marie-Alyx Revellat, París, Perrin, 1979 [ed. cast.: *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la* Encyclopédie. *1775-1800*, México, FCE, 2011]. Bourdieu retomará este ejemplo más adelante, en la clase del 11 de enero de 1983.

diálogos con los miembros de la Iglesia, una de las astucias objetivas de la razón sociológica consiste en que los encuestados esconden cosas que no les preguntamos y no esconden cosas que buscamos: se equivocan sobre lo que hay que esconder. Esto supone una gran problemática y también plantea el problema –retomaré esto– del mito de la entrevista no directiva del sociólogo, una "placa sensible" que escucha y graba. Si lo que dije es correcto, notarán de inmediato que, por supuesto, este mito de lo no directivo es lo que legitima todos los efectos de imposición del objeto sobre el sujeto denominado científico. Así, los indicadores objetivos son cosas que las personas brindan sin saberlo. Por eso, los sociolingüistas, que van más allá que los sociólogos más sofisticados, logran abordar cosas absolutamente incontrolables: la cantidad o la naturaleza de los enlaces fonéticos, el hecho de usar o no un genitivo, de decir "usted" o "tú", etc.[53]

Como vemos, los sociolingüistas se sitúan de entrada en un nivel en el que es imposible ejercer control alguno. Al igual que todo comportamiento social es necesariamente "multicódigo" (una palabra bárbara que tomo de los lingüistas y que significa que un hablante nunca puede controlar todos los niveles del código: si controla la sintaxis, pierde de vista el vocabulario; si controla el vocabulario, desatiende la pronunciación y, además, la gesticulación puede contradecir la pronunciación o bien la sintaxis puede oponerse a la semántica), el sociólogo siempre tiene mucha tela para cortar. Por ejemplo, cuando pide que le cuenten sobre gustos musicales: si controla los gustos musicales, necesariamente dejará a un lado los gustos pictóricos, y cuando hable de gastronomía, traicionará la verdad sobre lo musical. En líneas generales, esto explica por qué la sociología es posible y cómo se la practica.

Ahora continúo con las maneras de declararse. Las prácticas de representación de sí mismo no son neutras, por consiguiente, siguen siendo una información; incluso el rechazo a responder es muy interesante. [...]. Desde el momento en que a uno lo someten a una interrogatorio científico –y esto es verdad en términos generales–, desde que alguien le hace una pregunta, uno está perdido, incluso si dice "no". Está capturado en la dialéctica del honor:[54] desde el momento en que lo desafían, haga lo que haga, uno pasa las de Caín. Así, el sociólogo emprende

53 Véase, por ejemplo, William Labov, *Sociolinguistique* [1973], trad. fr. de Alain Kihm, París, Minuit, 1976 [ed. cast.: *Modelos sociolingüísticos*, Madrid, Cátedra, 1983].

54 Véase P. Bourdieu, "Le sens de l'honneur" (1960), en *Esquisse d'une théorie de la pratique* [1972], París, Seuil, "Points Essais", 2000, pp. 15-60 [ed. cast.: *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012].

un proceso que es una intervención violenta –retomaré esto–, de la que no podemos escapar a menos que soltemos información objetiva.

Debería haber tratado más rápido este tema, que al fin y al cabo es bastante fácil, pero lo desarrollaré un poco más. Tomaré como objeto qué significa interrogar a las personas sobre lo que son y qué significa intentar conocer una verdad que las personas desconocen o esconden. Si el problema es el de la clasificación, como planteé anteriormente, puedo dirigirme a individuos, a instituciones, a portavoces de instituciones o a grupos; puedo realizar entrevistas con individuos o con colectivos. Entre las cosas que los sociólogos olvidan a la hora de interrogar, puedo nombrar la modalidad y la forma de su interrogación. Por ejemplo, cuando se trata de obtener una información sobre grupos, ¿qué significa interrogar a individuos que constituyen estos grupos, que pertenecen a estos grupos? A continuación, ejemplificaré lo que dije al principio: en su mayoría, las cuestiones epistemológicas también son cuestiones políticas. En situación de huelga, por ejemplo, suele existir un debate sobre la representatividad de los representantes sindicales de la clase obrera o de un grupo u otro: [...] los poderes conservadores oponen a los delegados sindicales el recurso a una consulta de tipo electoral, es decir, individual, uno por uno en el cubículo, aislados. Les encantaría oponer la verdad que se desprende de la sumatoria de las voluntades individuales, de las elecciones individuales, a la verdad del grupo o sobre el grupo o para el grupo, que surge del discurso de los portavoces del grupo, investidos para hablar por el grupo. Es el famoso debate de los vínculos entre los aparatos políticos y su base: ¿lo que dice Georges Marchais[55] coincide con lo que obtendríamos si realizáramos un sondeo representativo de todos los miembros del Partido Comunista? Esta cuestión típicamente política constituye el foco del problema que querría plantear a lo largo de las próximas clases.

El sociólogo que desea estudiar las "clases sociales", las "clases de edad" o las "generaciones", y que considera como objeto de su análisis una muestra de individuos al azar, toma partido en forma metodológica, pero también política y social, sobre la realidad que interroga; se expone a ser el portador objetivo de una teoría implícita del grupo, lo cual puede ser molesto cuando se trata de estudiar qué es un grupo. Lo que quiero decir es que cuando intentamos preguntarnos qué es un grupo como la Iglesia, debemos pensar si es útil ir a interrogar a todos los laicos o a todos los clérigos. Nos topamos con un problema de definición. En la historia de la sociología de la religión, algunos dicen que "la Iglesia es

55 Secretario general del Partido Comunista Francés de 1972 a 1994.

el conjunto de clérigos" y otros que "la Iglesia es el conjunto de clérigos y de laicos". Es una apuesta política en las luchas internas de la Iglesia y también es una apuesta científica. Decidir si hay que interrogar a individuos o a portavoces constituye un asunto científico. Según el derecho canónico de la Edad Media, la Iglesia son los obispos; hoy en día no diríamos lo mismo. ¿Debo interrogar a los obispos, a todos los clérigos o a todos los fieles? Muchos dirían: "No hay duda al respecto, me imagino que Bourdieu sabe que existen varias teorías sobre el muestreo". Sin embargo, de ningún modo es una cuestión de muestreo. De hecho, estas teorías del muestreo representativo brindarán una representatividad estadística, pero ¿la representatividad estadística no es precisamente lo que las instituciones pueden transgredir cuando cuentan con representantes que pueden ser representativos no estadísticamente, [dicho de otro modo:] incluso si no son representativos estadísticamente? La historia tiene muchas palabras que no resistirían al sondeo más elemental.

Por lo tanto, interrogar a las personas una por una es una operación importante para obtener *una* verdad objetiva, por ejemplo, de las instituciones llamadas representativas. Ahora bien, sería un grave error considerar que esta verdad objetiva de la institución representativa es la realidad absoluta de la institución, en la medida en que precisamente la verdad absoluta de la institución es que los representantes tal vez no sean representativos. De allí, en una investigación digna de este nombre, que pueda ser importante combinar una investigación orientada a individuos interrogados uno por uno con una investigación que incluya a portavoces, ya que en cierto modo ellos también son la institución.

Di este ejemplo a propósito para mostrarles cómo el problema que querría plantear durante estos cursos ya aparece prácticamente planteado en la práctica, cuando decidimos las preguntas que haremos: ¿qué es un grupo?, ¿cuándo empieza a existir como tal?, ¿empieza a existir cuando alguien puede decir que es ese grupo y que puede hablar por ese grupo? Este problema se plantea en la forma misma en que abordamos el objeto y tal vez lo resolvimos en forma catastrófica, es decir, por defecto, incluso antes de haberlo planteado. Así, existe también una verdad objetiva en la práctica del sociólogo. Y, como siempre digo, para evitar el error científico, siempre hay que prestar atención a esta verdad objetiva que el sociólogo, a su pesar, puede brindar en su práctica, en sus productos, en sus conclusiones.

Para recapitular esta primera cuestión, diré que, si busca evitar las imposiciones que su objeto ejerce en forma consciente o inconsciente, el sociólogo puede orientarse hacia investigaciones de índole estadística en las que los individuos son interrogados uno por uno para revelar las ver-

dades que desconocen, o bien, proceder en forma (cabría decir) etnográfica o etnológica, y analizar toda clase de cosas: discursos que produce la institución, sistemas jurídicos (como el derecho canónico), corpus de rituales (las ordenaciones de los obispos), etc. Estos dos enfoques suelen oponerse y los abordan en forma separada personas distintas, por motivos estúpidos: debido a tradiciones históricas del sistema de enseñanza francés, los etnólogos están por un lado y los sociólogos por el otro, y tanto unos como los otros, ya sea para ocultar sus límites o bien para transformarlos en un pundonor metodológico, están orgullosos de no hacer lo que hacen los otros. Estos dos enfoques, que considero complementarios, se inspiran en la búsqueda de obtener una verdad objetiva. Más específicamente, creo que en la confrontación de estas dos verdades objetivas –las cuales siguen esas dos sendas– puede develarse la verdad sobre lo que es un grupo, vale decir, una suerte de relación compleja entre lo que se revela y lo que sucede a escala del individuo, y lo que sucede a escala de los cuerpos constituidos y a escala del Estado, la Iglesia, la burocracia, etc.

¿UNA DEFINICIÓN OBJETIVA DE LOS INDICADORES OBJETIVOS?

Mis preguntas sobre los indicadores objetivos abarcan en forma implícita una serie de cuestiones que espero que ustedes ya se hayan planteado: ¿existe una definición objetiva de los indicadores objetivos? ¿En qué derecho me baso cuando incluyo en mi cuestionario "escribió un 'Que sais-je?'", cuando realizo este acto de constitución (la palabra "constitución" puede interpretarse en el sentido de la tradición filosófica o en el de la tradición del derecho constitucional), cuando constituyo esta cosa como digna de ser revelada, identificada, registrada y como pertinente a la hora de intentar entender qué pasa en la institución universitaria?

Cuando digo "objetiva", incluso antes de haber reflexionado al respecto, tengo en mente algo con lo que coincidirían todos los sociólogos dignos de este nombre (aclaro "dignos de este nombre"). Como decían los griegos, la objetividad se define por el hecho de *homologéin* (ὁμολογεῖν), "decir lo mismo". *Homologéin* es una palabra importante en la medida en que una forma de homologación social compite con la homologación científica; y uno de los grandes problemas de las ciencias sociales es la relación de fuerza entre el acuerdo de los científicos y el acuerdo social sobre los criterios pertinentes, es decir, especialmente importantes. Si admito que el acuerdo de los científicos dignos de este nombre define

los criterios objetivos, supongo que existe, en cierto modo, un juez que juzga los criterios; por lo tanto, estoy dentro de una lógica circular –lo cual puede ser incómodo–, o bien de una lógica que hay que considerar piramidal, y que incluye a una suerte de juez supremo, una instancia que juzga los juicios sobre la legitimidad de los criterios.

Comencé con una formulación abstracta, ahora intentaré ser más concreto. Por cierto, pienso que este *homologéin*, este "decir lo mismo", no existe. Un *trend report* sobre las clases sociales –hay muchos en las bibliotecas– indicaría que existen todas las posiciones posibles sobre el problema de las clases sociales: para algunos, las clases sociales no existen, para otros, existen en gran medida, otros dicen que sólo existe una, etc. Como todas las posiciones son posibles, el sociólogo no puede invocar el *consensus omnium*, el consenso de los expertos, la homologación social de "lo objetivo" (entre comillas) mediante el consenso de la comunidad científica. Planteo un largo debate por honradez ya que, por un lado, es importante no esconder el estado del debate en el marco de las ciencias sociales, y por el otro, es fundamental, respecto del particular estatus de las ciencias sociales, saber que este consenso mínimo sobre algo tan fundamental no existe. Para decir las cosas tal como las pienso, creo que el hecho de que alguien aún pueda decir que no existe clase social alguna sin ser descalificado como sociólogo revela la situación actual de la autonomía relativa del universo científico, en el marco de las ciencias sociales y en relación con el universo cognitivo. Pero no querría embarcarme en este debate tan recurrente; es un poco el debate sobre las clases sociales, tal como lo oímos en los seminarios de los lunes por la mañana: todos un poco... cansados.

¿Cómo se plantea en concreto el problema de la homologación social del juicio objetivo sobre los criterios objetivos? Un criterio puede ser considerado objetivo si todos los expertos consultados estuvieran obligados a considerarlo inevitable, pertinente, indispensable. ¿Están coaccionados por la fuerza intrínseca de una idea verdadera? ¿O por el decoro social que rige en el universo de los científicos (si el grupo considera que lo que pienso es ridículo, para ellos quedo desacreditado)? Una ciencia errada puede basarse totalmente en esto. Para abordar ambos extremos, ¿es una coerción totalmente social o una coerción totalmente científica?

Para evitar este aspecto del debate sobre las clases sociales dentro del universo científico, podemos afirmar que "un criterio es objetivo cuando no es subjetivo –vale decir, neutro– cuando no incluyo valores en mi juicio": es el tema weberiano de la neutralidad ética. Desde luego, esta tesis que describo de manera un poco ridícula y caricaturesca puede tener una función social, puede ser un arma política en determinado momen-

to, en la medida en que el universo de la sociología debe conquistar sin cesar su autonomía ante las presiones externas. Weber, en aquel texto de circunstancia,[56] [...] buscaba afirmar que en todo esto había una neutralidad ética, un rol del científico. Pero ese es todo el valor que puede tener. Se trata de una bonita estrategia política, que tiene mucha nobleza y que es totalmente respetable desde la ética, pero considero que no se puede construir una ciencia a partir de algo tan pobre y decepcionante como la neutralidad ética.

EL MOMENTO OBJETIVISTA

¿Qué hace entonces el investigador? Hace zoología. No le alcanza con decir: "Los criterios son objetivos porque son neutros". Cuando señalo que clasifico a los profesores de letras clásicas según si publican en Klincksieck o en Belles Lettres, esto no tiene el mínimo interés para mí, no tengo vínculo alguno con uno u otro editor, no soy profesor de letras clásicas, no tengo amigos en ninguno de estos ámbitos; es más, no sé muy bien qué significa este criterio, pero me resulta pertinente porque parece oponer a distintas personas. Con esto retomo un significado que me parece objetivo: se trata de un criterio que parece oponer a personas opuestas y además mediante un conjunto de criterios vinculados entre sí de manera pertinente, significativa, por lo cual esto no me concierne, ya no soy yo quien clasifico; ahora formo parte de un engranaje de criterios vinculados entre sí mediante correlaciones que puedo medir. Puedo realizar una medición, distribuir a las personas, a los individuos o incluso a las instituciones, ya que puede tratarse tanto del Collège de France, de la École des Hautes Études [en Sciencies Sociales], de la École des Chartes, de una

56 Referencia a la conferencia dictada por Max Weber en noviembre de 1917, "Wissenschaft als Beruf", traducida al francés ("Le métier et la vocation de savant") a partir de otra conferencia de Weber dictada en 1919, "Politik als Beruf" ("Le métier et la vocation d'homme politique"): *Le savant et le politique* [1959], trad. fr. de Julien Freund, París, UGE, "10/18", 1963. Una nueva traducción de este texto al francés apareció desde entonces con el título *La science, profession et vocation* (Marsella, Agone, 2005) [ed. cast.: *La ciencia como profesión/la política como profesión*, Barcelona, Espasa Libros, 2006]; en el largo ensayo que Isabelle Kalinowski escribió en esta edición, "Leçons wébériennes sur la science et la propagande" (pp. 65-274), encontraremos información sobre las circunstancias en las que se llevó adelante esta conferencia y sobre las formas de profetismo profesoral que Weber cuestionaba planteando la exigencia de neutralidad.

Polytechnique,[57] de ministerios, etc. Así, puedo distribuir cosas sociales en un espacio objetivo en la medida en que las relaciones que se instauran entre las cosas constituidas de esta forma pueden considerarse objetivas porque son a la vez necesarias e independientes (independientes desde el punto de vista del observador, por supuesto). Por ejemplo, si construyo el espacio de los profesores de enseñanza superior, podríamos estar totalmente convencidos de que el hecho de que yo esté en ese espacio no plantea problema alguno, no modifica en absoluto mi percepción, pero en realidad esto me ayudó a descubrir indicios escondidos que, inocente y externo, nunca habría creído poder movilizar.[58] Por ende, puedo construir un espacio en el que estoy totalmente presente y en el que al mismo tiempo estoy totalmente ausente como interventor, etc.; y este espacio se caracteriza por el hecho de que cualquiera que ocupe mi lugar, es decir, usando datos y mi computadora, podrá encontrar lo que yo encuentro. Esta sería la afirmación objetivista, cientificista. Volveré a hablar al respecto, pero ya me extendí demasiado. Querría avanzar un poco y luego lo retomaré en otro encuentro.

Este momento objetivista, cientificista, remite a constituir un espacio dotado de una objetividad que es casi la de las cosas y en la que los individuos están distribuidos según leyes que desconocen y que el investigador, merced a su investigación, revela a las personas que son a su vez objeto de ella. Él puede trabajar dentro de este espacio de recortes en forma mecánica (como hacen ciertos métodos de análisis de clasificación), una vez establecido el programa, el algoritmo. La clasificación puede realizarse en forma independiente de cualquier sujeto y, por consiguiente, sus resultados tienen la dureza, la opacidad de las cosas; al fin y al cabo, son leyes, reglas, constantes, relaciones totalmente análogas a las que establece el físico. Por lo tanto, estamos en el universo de la física y tenemos conjuntos de criterios vinculados entre sí por relaciones medibles dotadas de un peso –esto me hace pensar en la [crítica de Antoine-Laurent de Jussieu a la clasificación] de Linneo: *Non numeranda,*

57 Una École Polytechnique, Polytechnique o X es un establecimiento de élite cuyos egresados cuentan con capacitación para la función pública y suelen iniciar su ejercicio profesional en esa área. Pasarán de inmediato al sector privado. [N. de E.]

58 P. Bourdieu pertenece a la población que toma como objeto en *Homo academicus*, ob. cit. (allí, en p. 290 el gráfico sobre el espacio de universidades de letras y ciencias humanas, también incluye un punto con su nombre).

sed ponderanda ("No basta con contar, hay que ponderar")–.[59] Podemos informar el peso de cada uno de estos criterios y señalar en qué medida contribuyen a producir la clase y las relaciones que la definen. En este tipo de clasificación objetiva, los agentes sociales están situados y tienen que ver con clases sociales objetivas. Por lo tanto, las clases sociales construidas tal como se presentan en *La distinción*[60] son clases objetivas, es decir, unidades que se obtienen al aplicar un conjunto de criterios vinculados entre sí, y al mismo tiempo, son el conjunto de clases que se obtienen al aplicar a la población considerada el conjunto de criterios, el conjunto de principios de distribución o de jerarquización pertinentes para estructurar, en la realidad, a esta población.

EL GEOMETRAL DE TODAS LAS PERSPECTIVAS

Esta fase hiperobjetivista, y un poco atemorizante, es sin lugar a dudas la del sociólogo censor (aquel que cuenta), la del sociólogo que está en una posición de sobrevuelo. Mi descripción del sociólogo es por excelencia la que daba Hegel cuando describía el saber absoluto y decía que casi todos los sujetos sociales tienen una perspectiva del mundo, y que la ideología consiste justamente en el hecho de que cada saber social es perspectiva. Por su parte, la ciencia, el saber filosófico o científico, constituiría entonces, como habría dicho Leibniz, el hecho de ser capaz de situarse en el geometral de todas las perspectivas,[61] es decir, en

59 En su *Genera Plantarum*, París, 1789. (La frase la cita Edmond Goblot en su *Traité de logique*, París, Armand Colin, 1918, p. 147 [ed. cast.: *Tratado de lógica*, Buenos Aires, Poblet, 1929]).

60 P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., específicamente en pp. 112-113 y 128.

61 Bourdieu suele referirse (véase, por ejemplo, *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'Agir, 2001, pp. 186 y 222 [ed. cast.: *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama, 2003]) a este "geometral" (o "lugar geométrico"), que para Leibniz correspondía al punto de vista de Dios, basándose en la lectura de Maurice Merleau-Ponty: "Nuestra percepción termina en los objetos y el objeto, una vez constituido, aparece como la razón de todas las experiencias que tuvimos o que pudimos haber tenido de él. Por ejemplo, veo la casa de enfrente desde cierto ángulo, la veríamos de otra forma desde la orilla derecha del Sena, de otra forma desde adentro, de otra forma desde un avión; la casa propiamente dicha no es ninguna de estas apariciones, ella es, como decía Leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles, es decir, el término sin perspectiva a partir del cual todas derivan, es la casa vista desde ninguna parte". (*Phénoménologie de la perception* [1945], París, Gallimard, "Tel", 1974, p. 81 [ed. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975]).

el lugar geométrico de todas las perspectivas, en el punto de vista divino, de Dios, donde ya no hay punto de vista. Puedo tomar el ejemplo de lo que denomino campo intelectual, el espacio dentro del cual se ponen en juego lo que denominamos apuestas intelectuales (publicaciones, celebridades, etc.). Tal como solía hacerse en otras épocas, puedo escribir *El opio de los intelectuales*,[62] es decir, dar cierto punto de vista sobre los intelectuales de izquierda. También –como hacía un gran artículo de Simone de Beauvoir, "El pensamiento de derecha, hoy", que apareció casi en la misma época–[63] puedo hablar nada más que de los intelectuales que están en el extremo opuesto. Dicho de otro modo: en el campo intelectual es posible adoptar un punto de vista a partir de una oposición en el campo intelectual.

O bien puedo construir el campo intelectual como un espacio de competiciones donde se pone en juego la idea misma del intelectual (una de las apuestas del campo intelectual consiste en decir: "Este de aquí es un intelectual, pero un intelectual de derecha no es un intelectual"). A partir del momento en que construí la noción de campo, puedo adoptar un punto de vista sobre estos puntos de vista y construir incluso la idea misma de lucha para construir el campo intelectual. Me sitúo entonces en una posición casi divina, lo que no excluye –vuelvo a repetirlo– que esté atrapado en el mismo juego, y que lo que diré sobre este juego será retomado de inmediato en el juego en función de la posición que ocupe en él, e incluso será mejor interpretado por aquellos que están en posición de dominados en el campo intelectual y que, en general, están más interesados en escuchar la verdad científica.

(Es un problema muy interesante y muy importante: considero que hay una afinidad, que Marx había afirmado en forma teológica, entre la posición de dominado y la posición científica. Pienso que esto puede fundamentarse científicamente, lo que no significa que alcanza con ser dominado para ver la verdad científica. Sin embargo, una vez que la

62 Ensayo de Raymond Aron, publicado en 1955 por Calmann-Lévy; representa una crítica muy polémica a los intelectuales de izquierda en general y a Sartre en particular. Para leer comentarios de P. Bourdieu sobre este libro, véase en especial *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992, sobre todo pp. 271 y 309-310; reed. "Points Essais", 1998, pp. 317 y 365 [ed. cast.: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo*, Barcelona, Anagrama, 2006].

63 Publicado en dos partes en *Les Temps Modernes* en 1955 (n° 112-113, pp. 1539-1575, y n° 114-115, pp. 2219-2261), este artículo (reprod. en *Privilèges*, París, Gallimard, 1995; reed. con el título *Faut-il brûler Sade?*, París, Gallimard, "Idées", 1972 [ed. cast.: *¿Hay que quemar a Sade?*, Madrid, Antonio Machado, 2002]) respondía al libro de Raymond Aron.

verdad científica se produce, los dominados en un espacio, tan pronto como la escuchan, la utilizan deformándola, falseándola para que los exprese en forma más completa. Es un paréntesis, pero bastante importante, quizá lo retome).

Estoy en una posición divina, tengo el punto de vista de todos los puntos de vista, constituyo cada uno de los puntos de vista como tal, es decir, como una visión parcial, unilateral, que debe lo esencial de su estructura a la posición en el espacio que construí. Dicho de otra manera, construyo al mismo tiempo la toma de posición y la posición a partir de la cual esta posición se toma restituyendo el punto de vista. Para construir el punto de vista como tal, desde luego hay que construir el espacio. Lo característico de un punto de vista es que se desconoce como tal, se considera absoluto. El sociólogo ve vistas –lo dije respecto del campo intelectual, pero el mismo problema aparece respecto de las clases sociales– y tendrá una vista de la lucha para ver el mundo social y una vista del punto de vista a partir del cual vemos el mundo social. Construiré el universo de los puntos de vista, en su estructura, sus límites, y diré: "A partir de este punto de vista del mundo social, entiendo que sólo podamos ver esto, y entiendo que sólo podamos ver el otro punto de vista, por ejemplo, de la siguiente forma: 'Son todos imbéciles', etc.".

Dicho esto, ¿estamos ante el alfa y el omega de la ciencia? ¿Nos detenemos? ¿Este punto de vista objetivo que intenté describir es un punto de vista absoluto? A fin de cuentas, ¿el sociólogo está ante este espectáculo como ante una fotografía? Si ve lo que pasa, si es más fuerte, más moderno, si domina mejor estas estadísticas, puede ver lo que hacen las personas, o anticipar lo que harán, y ver que las personas que hoy están aquí, en cinco años estarán allí, etc. Es una de las grandes tentaciones del sociólogo; si algo nos da ganas de ser sociólogos es precisamente tener esta visión, sentirnos un poco como Dios (no todos lo buscan, pero cada cual lo encuentra donde puede...).

Quisiera nada más indicar cuándo esta situación pasa a ser un problema, lo cual será mi punto de partida para el próximo encuentro. Hace un momento planteé la siguiente pregunta: "¿Hay un juez para juzgar los criterios?" y quisiera leer, antes de concluir, un texto de Wittgenstein totalmente magnífico donde habla del metro patrón de París y pregunta: "¿Qué mide el metro patrón?".[64] Esta es una buena metáfora de la filosofía analítica. Es una manera de pensar que se practica muy poco en nuestro entorno... Es el mismo problema que cuando nos preguntamos

64 La cita figura al principio de la próxima clase.

si hay un juez que juzgue a los jueces:[65] un principio de legitimación de los principios de legitimidad, o un criterio para discernir criterios.

Esta visión puede resultar absurda y teórica, pero se plantea en forma concreta en la práctica científica mediante problemas de recorte de objetos. Por ejemplo –y ya di elementos de respuesta en relación con el campo intelectual–, uno de los desafíos de la lucha dentro del campo intelectual es precisamente saber qué es un intelectual. Cuando alguien empieza un artículo con "Llamaría intelectual a esto", ya está, no vale la pena seguir leyendo: sabemos que lo único que encontrará es lo que mencionó en su artículo, es decir, nada muy especial... De hecho, lo que caracteriza un campo intelectual –y alcanza con haber visto a un intelectual una sola vez para saberlo– es el hecho mismo de luchar para saber qué es un intelectual, es decir, para imponer la definición legítima de intelectual según la cual sólo hay un representante legítimo: aquel que formula la definición. Y eso es normal. Digo esto con una media sonrisa, porque es gracioso, pero es normal, es la ley genérica, pero la ley genérica también dice que hay que esconderla.

EL PROBLEMA DEL MUESTREO

Tomo un ejemplo simple para concluir. Durante mi investigación sobre el patronato, tomé una población de doscientos patrones de las empresas más importantes y, según mi definición, incluí a los patrones industriales y a los banqueros. Antes de venir a conversar conmigo sobre el patronato, uno de mis colegas historiadores (no por casualidad: nunca habría podido ser un sociólogo porque la sociología no está en el grado de investigación del *homologéin*) había tomado el recaudo de rehacer mi análisis estadístico; muy a su pesar, se mostró de acuerdo conmigo, con una excepción que no lograba entender: había un desfase en las poblaciones. Eso me resultó muy interesante, porque yo había decidido incluir en mi espacio a los banqueros, mientras que él los había excluido.[66] Lo

65 "¿Quién será el juez de la legitimidad de los jueces?" es el subtítulo que P. Bourdieu dio a un artículo sobre la influencia cada vez mayor que ejerce el campo periodístico en el campo intelectual. El artículo se publicó en 1984: "Le hit-parade des intellectuels français, ou qui sera juge de la légitimité des juges?, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 52, 1984, pp. 95-100 (luego incluido en *Homo academicus*, ob. cit., pp. 275-286).

66 El historiador es Maurice Lévy-Leboyer (1920-2014) y el debate al que se refiere Bourdieu es probablemente aquel que tuvo lugar en el marco de una

anterior demuestra que con la definición cientificista que acabo de dar es posible *homologéin*, codificar los mismos criterios para, al concluir el análisis, llegar al mismo resultado, ya que este *homologéin* deja subsistir cierto desacuerdo fundamental: la decisión inicial de estudiar tal o cual cosa, en aquel caso, la decisión de incluir o no el capital financiero. Existe un debate en torno al dominio del capital financiero y, detrás de una simple elección de muestreo, existía una toma de posición científica. Sin embargo, podríamos decir que este debate también puede subdividirse científicamente, que aún podemos *homologéin* y preguntar: "¿Él tenía razón o usted tenía razón a la hora de entender lo que pasa en el espacio que ambos construyeron?".

De manera breve, ya que es el mismo, puedo dar el ejemplo de los profesores, que resultará aún más claro. En los indicadores que se utilizaron para los profesores, catedráticos de enseñanza superior, puedo introducir la pertenencia a un comité de redacción de revistas que suelen llamarse literarias. Ahora bien, según cierta cantidad de profesores, un profesor que está en la *NRF* deja de ser un profesor, y un profesor que escribe en *Critique*, y más aún en *Libération*, ya no es digno de llevar el título de profesor. Por ende, el acto de nominación y de constitución que realiza el sociólogo ("Llamo 'profesor' a aquel cuyo concepto engloba el hecho de que puede participar en un comité de redacción"), este acto de nominación constituye un considerable golpe de fuerza, es una toma de posición en una de las luchas, precisamente para saber dónde puede trazarse este límite. Es un caso límite, como con el capital financiero, pero, dentro de los límites –el hecho de tomar en cuenta criterios que, por ejemplo, pondrán al descubierto la oposición entre enseñanza e investigación–, la construcción del objeto realizará por sí misma una ruptura crítica, no sólo con las representaciones de una parte de la población en sí misma, sino con la realidad, porque en la realidad, una de las apuestas de la lucha es saber quién investiga.

emisión de *Les Lundis de l'histoire* en France Culture el 15 de diciembre de 1980, dedicada a "El patronato de la segunda industrialización" (este programa se basó más que nada en un número de 1979 de la serie "Cahiers du 'Mouvement Social'" en el que se publicaron varias ponencias de una mesa redonda organizada en la Maison des Sciences de l'Homme los días 22 y 23 de abril de 1977 por Maurice Lévy-Leboyer y Patrick Fridenson). Asimismo, Bourdieu menciona esta discusión en una entrevista con Roger Chartier en 1988 (véase *Le sociologue et l'historien*, París - Marsella, Raisons d'Agir - Agone, 2010, pp. 26-27 [ed. cast.: *El sociólogo y el historiador*, Madrid, Abada, 2011), como también en *Sur la télévision* (París, Raisons d'Agir, 1996, pp. 71-72 [ed. cast.: *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2006]).

Si todo el mundo investiga, en mayor o menor medida, ¿cómo codificar sin tomar partido?

En cierto momento, tendrán que elegir entre que todo sea igual (entonces ya no podrán clasificar más nada) o, justamente, tomar partido y decir: "Consideraré 'verdadera investigación' cada una de las investigaciones traducidas en cinco idiomas, por ejemplo" (y así transgredirán todas las normas de la neutralidad ética, etc.). En el próximo encuentro me gustaría retomar esta cuestión: no se puede construir un espacio social, con sus divisiones, etc., sin tomar en cuenta que estas categorías objetivas están en juego en la objetividad misma de la cuestión, y que pueden invertirse constantemente.

Clase del 19 de mayo de 1982

La definición legítima del principio de definición • Las operaciones de investigación como actos de constitución • Las clasificaciones como objeto de luchas • El objetivismo y su objetivación • La clasificación adecuada y el sesgo escolástico • Enclasamiento teórico y enclasamiento práctico

Hoy querría realizar un primer balance de las clases anteriores. Intenté señalar que podemos llamar "clasificación objetiva" a una clasificación que se obtiene a partir de criterios vinculados entre sí en diversos grados, que pueden medirse en forma estadística y que, al mismo tiempo, determinan clases que podemos llamar "objetivas", es decir, que existen en la realidad misma de las cosas, en estado latente. Estas clases que, tomando la expresión de Lazarsfeld, podríamos denominar "clases latentes",[67] son clases que no existen necesariamente en la conciencia de los sujetos actuantes, que incluso los sujetos pueden rechazar o refutar y que por lo general se construyen contra las intenciones o pretensiones de ellos. Estas clases objetivas, o latentes, pueden producirse a partir de procedimientos muy rigurosos; los métodos del análisis jerárquico,[68] por ejemplo, permiten automatizar y mecanizar las clasificaciones y dar una

67 Véase Paul F. Lazarsfeld, "A conceptual introduction to latent structure analysis", en *Mathematical Thinking in the Social Science*, Nueva York, The Free Press, 1954 [ed. cast.: *El enfoque matemático en las ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017].

68 Si bien hoy en día no se lo utiliza mucho, el análisis jerárquico (*scale analysis*, en la literatura anglófona) designaba un tipo de análisis estadístico que se había desarrollado en psicología social y en sociología durante los años cincuenta y sesenta. Consistía, por ejemplo, en estudiar las respuestas de un conjunto de personas a una serie de preguntas de opinión estableciendo algunos "patrones" de tipo ideal ordenados en una escala (véase, por ejemplo, Benjamin Matalon, *L'analyse hiérarchique*, París, Mouton - Gauthier-Villars, 1965). En algunos aspectos y en cierta medida, el análisis jerárquico que podría parecer "una suerte de análisis factorial adecuado para las variables cualitativas" es, efectivamente, ancestro de las técnicas de análisis de datos (análisis de correspondencias, métodos de clasificación, etc.) que desarro-

solución técnica al problema de los vínculos entre los criterios considerados y entre las clases. En las clases previas puse en contraste esta clasificación objetiva con las clasificaciones prácticas que los sujetos sociales llevan a cabo, concretamente, en su experiencia. Indiqué también, respecto del paso de la clasificación objetiva a la clasificación práctica, algunas preguntas con las que los clasificadores deben enfrentarse, aunque por lo general las ignoren o no quieran escucharlas.

LA DEFINICIÓN LEGÍTIMA DEL PRINCIPIO DE DEFINICIÓN

Una de las objeciones que se suele hacer a la sociología, sobre todo a la sociología orientada por intenciones teóricas relativamente conscientes, es que encuentra en la realidad lo que puso allí: las construcciones del sociólogo (por ejemplo, los análisis de correspondencias o los análisis de consumo según clases) serían producto de una suerte de círculo vicioso. Lo que suele decirse en los debates científicos, de manera más o menos explícita, es que si el sociólogo no hubiera buscado lo que encontró, no lo hubiera encontrado. Es una discusión importante, ya que hace frente a los límites de las clasificaciones objetivas: existe una discusión entre los clasificadores sobre el principio legítimo de clasificación, y al respecto, mencioné la paradoja del metro patrón de Wittgenstein: "Hay una cosa de la que no podemos decir ni que mide un metro, ni que no mide un metro, y esa cosa es el metro patrón de París. Por supuesto que la idea no es atribuirle una propiedad extraordinaria sino sólo señalar su rol particular en el juego de lenguaje que consiste en medir utilizando un metro".[69]

Como decía antes, el problema del criterio para juzgar el buen criterio está en el mismo nivel de las relaciones entre investigadores, mientras que el problema de la legitimidad en general plantea que no hay juez para juzgar la legitimidad. Este círculo hermenéutico, que funciona al mismo tiempo como círculo de legitimidad, aparece constantemente (había analizado dos o tres ejemplos en la última clase), tanto a escala de la construcción de la población –en el ejemplo de la inclusión o no de

llaron Jean-Paul Benzécri y sus colaboradores en los años sesenta y setenta, y que Bourdieu utilizó a menudo en ciencias sociales.

69 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [ed. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2007] seguido por *Investigations philosophiques* [1953], trad. fr. de Pierre Klossowski, París, Gallimard, 1961, p. 140, § 50 [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008].

los bancarios durante el análisis del patronato–, como a escala de la construcción de los criterios. Hay un ejemplo que me impactó mucho y que inspiró mi trabajo de sociología durante los años 1962 y 1963: los estudiantes de la UNEF (sindicato estudiantil enclasado como de izquierda) habían organizado por su cuenta una serie de encuestas sobre el entorno estudiantil y habían ignorado por completo el criterio del origen social. Este es un buen ejemplo de un grupo que impone su propia definición, ya que la simple omisión de un criterio puede introducir divisiones rechazadas por este grupo. En aquella época, los estudiantes, o al menos algunos de sus portavoces, querían establecerse como una clase, en todo caso como un "grupo en movimiento", etc., y el simple hecho de suprimir el origen social en los cuestionarios y, como necesario correlato, en el tratamiento estadístico de los resultados, producía un efecto ideológico muy importante.[70] Otros ejemplos análogos que ya mencioné, como el de los obispos, dejarían ver la intervención objetivista del investigador que puede ejercer su acción objetivante por el simple hecho de introducir un criterio que los agentes nativos rechazan y, al mismo tiempo, revelar divisiones negadas, ignoradas o rechazadas.

Este problema de la definición legítima del principio de definición aparece en forma constante en las investigaciones más banales. Tomo un ejemplo muy inocente y cotidiano, pero real. Durante una discusión con los estadistas del Insee sobre la construcción de la codificación en relación con el consumo, observé que, al construir la clase "frutas", donde estaban a la par bananas, naranjas, mandarinas, limones, manzanas, etc., o una clase "legumbres", que reagrupaba tanto a los frijoles verdes como a los blancos, se impedía encontrar relación alguna con la clase social o con el ingreso, en la medida en que la banana es la antimanzana y en que lo que lleva a consumir muchas bananas lleva a consumir pocas manzanas, y viceversa; otro tanto sucede con los frijoles verdes y los blancos.[71] Este ejemplo que puede parecer trivial es fundamental: si no hay una hipótesis según la cual existe una heterogeneidad pertinente en la clase "frutas" o en la clase "legumbres", y esta heterogeneidad está vinculada con la clase social, esta heterogeneidad nunca será constatable. Ahora bien, si se la constata, aquellos que no la constataron siempre sospecharán que fue introducida *a priori*, mediante un sesgo, y que en cierto modo se manipuló la realidad.

70 Sobre este tema, véase Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, París, Minuit, 1964 [ed. cast.: *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009].

71 Véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., p. 20.

En el mundo social podemos encontrar innumerables hechos que sólo podemos ver si los solicitamos; de lo contrario, la sociología estaría al alcance de cualquiera. Durkheim ya denunciaba la ilusión de la transparencia, que constituye el principal obstáculo para el conocimiento social.[72] En el mundo social hay muchas cosas que sólo se revelan cuando son descubiertas. Y el trabajo del sociólogo consiste, como aquel que se atribuía el filósofo en algunas definiciones de la filosofía, en actualizar, o des-cubrir; en realizar un trabajo de descubrimiento que en cierto modo sólo es posible si ya sabemos un poco.

LAS OPERACIONES DE INVESTIGACIÓN COMO ACTOS DE CONSTITUCIÓN

Desde luego, esta suerte de imposición de clasificación siempre puede denunciarse como un prejuicio, incluso si los hechos la validan, lo cual plantea un problema que abordaré en la segunda parte de este curso, a lo largo de los próximos encuentros: existe un vínculo entre la relación con el mundo social implicada en una investigación y la posición en el mundo social. El otro día recordé brevemente este problema al plantear si existe un vínculo entre la visión del mundo que tienen los dominados y la visión científica, y [cuál sería] la naturaleza de este vínculo. De modo más general, podemos preguntarnos si la posición en el espacio social predispone a ver o no ver el costado velado del mundo social. Las clasificaciones como "frutas" o "legumbres", en las que invertimos automatismos de pensamiento y poca reflexión, son especialmente frecuentes entre las personas que ocupan posiciones burocráticas en el espacio social y son aquellas contra las que el sociólogo debe luchar constantemente. Existe una afinidad entre las burocracias de la investigación y las clasificaciones formales, "neutras" e indiscutibles en apariencia.

Lo que querría señalar es que desde el punto de vista epistemológico está justificada esta apariencia de golpe de fuerza que cada construcción taxonómica adecuada implica. Toda la tradición epistemológica (Gaston Bachelard, etc.) la instala. En el caso específico de la sociología, las construcciones adecuadas del mundo social deben conquistarse mediante una ruptura con las preconstrucciones, es decir, las condiciones clasifi-

72 Sobre la ilusión de la transparencia, véase P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, ob. cit., pp. 37-41, y el texto explicativo de Émile Durkheim, tomado de *Éducation et sociologie*, París, Alcan, 1922, pp. 159-160 [ed. cast.: *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 2013].

catorias previas fabricadas por los usos sociales cotidianos. Dicho de otro modo, el *laissez-faire* epistemológico, que suele deberse a las burocracias de la investigación o al positivismo hiperempirista, es casi siempre infértil desde el punto de vista científico y cómplice del orden establecido (uso la palabra "cómplice" en el sentido más neutro del mundo) desde el punto de vista político. Para hacer ciencias sociales, no queda otra alternativa más que acudir a estos golpes de fuerza epistemológicos que consisten en imponer elecciones construidas desde un principio. Sólo podemos encontrar ciertas relaciones si ya construimos la realidad para encontrarlas.

Sin embargo, en ciencias sociales no alcanza con justificar la legitimidad del *a priori* científico, porque la clasificación es aquello que está en juego en la discusión y las disputas. Lo que hoy querría decir es que una teoría realmente objetiva de la clasificación debe integrar en la teoría de la clasificación el hecho de que la clasificación objetiva está en juego en la discusión. En otras palabras, que existe una lucha de enclasamientos en que el enclasamiento objetivo también está implicado, incluso si en él podemos encontrar el fundamento de las posiciones adoptadas en las luchas por el enclasamiento objetivo.

Las operaciones que consisten en dicotomizar, en separar las cosas que se confunden por sentido común o por el sentido común científico (los frijoles verdes y los frijoles blancos, las no respuestas por omisión y las no respuestas por rechazo a responder, etc.) son un acto de constitución. (Uso la palabra "constitución" a propósito, en el doble sentido de la tradición filosófica –constituir algo como tal es hacerlo pasar de lo no tético, de lo implícito, al estado tético–; y de las ciencias políticas, cuando la tradición habla de la Constitución de la República Francesa.) El acto científico de enclasamiento es un acto de constitución en ese doble sentido: lo queramos o no (decía esto el otro día cuando señalaba que hay que saber que, cuando hablamos del mundo social, las operaciones científicas siempre son políticas), las operaciones más anodinas de la codificación implican en su recepción social un intento de imponer una clasificación del mundo social y, al mismo tiempo, un modo de percepción legítimo, o una visión autorizada del mundo social.

Asimismo, cuando se dice que las operaciones elementales de la investigación son actos de constitución, esto explica que muy a menudo los intereses sociales inconscientes pueden estar involucrados en los actos más elementales de la investigación. Este es uno de los errores de la crítica política del trabajo científico que suele llamarse "positivista": por lo general, como nunca realizaron investigaciones, las personas que se creen muy contestatarias del trabajo científico de los investigadores en ciencias humanas –suele ser el caso de los filósofos que desconocen por

completo la cocina de la investigación (véase el libro de Goldmann)–[73] ignoran todo lo que puede suceder por omisión o inconciencia en las operaciones elementales de la investigación, y llevan su crítica a terrenos donde el mal ya está hecho, a niveles de la investigación donde lo esencial ya está hecho. Por ejemplo, una crítica sistemática de las producciones del Insee debería prestar mucha más atención a las codificaciones que a los comentarios, a los programas de análisis matemático que a las justificaciones que suelen proporcionarse por añadidura. Si insistimos en que las operaciones elementales de la investigación son actos de constitución –es decir, que aunque quien las realiza no lo sepa, apuntan en forma objetiva a imponer una visión del mundo, y esto constituye un acto político–, tenemos derecho a sospechar que quien las realiza debe estar impulsado por intereses ocultos, por un inconsciente social. Por este lado debe buscarse el principio de la relación entre la forma de ejercer la ciencia y la posición en el espacio social. Aquel que pone bananas y manzanas en la misma bolsa, prohibiéndose así encontrar una correlación significativa entre estos consumos y la clase social, quizás esté guiado por un inconsciente social, más inteligente, más poderoso que él. Al hacer esto, anula el pensamiento en términos de clases con mucha más fuerza y eficacia que con grandes discusiones teóricas, ya que [la clasificación de] estos productos tiene la apariencia de ser completamente científica, y en ningún momento hace intervenir una conciencia crítica.

Si la ciencia social tal como la concibo (es decir, rigurosa según las normas que indiqué) tiene tantas dificultades para imponerse, se debe en gran parte a que está en posición de debilidad. Hace lo que debería ser evidente al ser una ciencia, pero por una suerte de inversión genera una sospecha de prejuicio, de *a priori*. De modo contrario, la inconciencia, la irreflexión, el automatismo (cuyo límite serían las clasificaciones totalmente automáticas en las que un inconsciente social de investigador conforme adopta los automatismos de una máquina clasificatoria) pueden tener para sí todas las apariencias: las apariencias son siempre para aparentar. No prosigo el análisis para no parecer insistente, pero es fundamental a la hora de comprender las relaciones entre una ciencia rigurosa y una ciencia socialmente rigurosa; contra esta última, la ciencia rigurosa tal como la concibo casi no tiene posibilidad alguna de alcanzar el éxito social. Suena pesimista, pero estoy convencido de que

73 Sin lugar a dudas, P. Bourdieu piensa en *Sciences humaines et philosophie, suivi de Structuralisme génétique et création littéraire* [1966], París, Gonthier, 1978 [ed. cast.: *Ciencias humanas y filosofía*, Buenos Aires, Galatea, 1958].

es así debido a las razones, inextricablemente sociológicas y epistemológicas, que ya mencioné.

LAS CLASIFICACIONES COMO OBJETO DE LUCHAS

En nuestro último encuentro dije que esta clasificación objetiva podía ser a la vez la prenda en juego y un instrumento en las luchas entre los investigadores; pero también es instrumento y objeto de luchas entre los agentes sociales considerados en su conjunto, y en efecto todas las clasificaciones sociales son un instrumento y un objeto de luchas. Por lo tanto, el problema de la pertinencia de la clasificación que se plantea en el campo científico también se plantea en la realidad que este estudia, lo que no significa que las luchas dentro del campo científico consideren a conciencia la existencia de luchas en el campo científico mismo. Debemos saber que la clasificación está en juego en las luchas de la ciencia y está en juego en las luchas de la sociedad para hacer entrar en la ciencia el hecho de que cada clasificación es objeto de luchas en la ciencia y en la sociedad. Una ciencia completa de las clasificaciones debe incluir esta lucha por las clasificaciones.

Podemos tomar un ejemplo del ámbito, en principio neutro, de las nomenclaturas técnicas. Se trata de la discusión que generó en el Insee un artículo de Guibert, Laganier y Volle sobre las nomenclaturas industriales.[74] Los autores de este texto que publicó *Économie et Statistique* en febrero de 1971 intentan discutir sobre las taxonomías en vigor para las empresas (¿cómo clasificar a las empresas?). Así, destacan que algunas clases de empresas pueden permanecer vigentes para los agentes sociales que forman parte de ellas, sin que esto corresponda a conexiones económicas reales: "[Las ramas industriales] sufrieron tales transformaciones técnicas que en realidad, desde el punto de vista de la economía pura, convendría disociar el conglomerado, distribuir la mayoría de las actividades en otros rubros y sólo conservar bajo la denominación inicial el núcleo restringido".[75] En caso de adoptarse un punto de vista económico, no se encuentran conexiones reales entre estas ramas importantes (textil, relojería): "El economista, en este caso dotado de criterios

74 Bernard Guibert, Jean Laganier y Michel Volle, "Essai sur les nomenclatures industrielles", *Economie et Statistique*, n° 20, 1971, pp. 23-36.
75 Ibíd., p. 34.

de asociación, está dispuesto a segmentar de manera consumada: hay riesgo de que los responsables se opongan a esto".[76] Se trata de un economista de Estado que forma parte de una institución de Estado, cuyas divisiones poseen cierto valor jurídico que definir –esto es importante para comprender uno de los problemas que plantearé más adelante–. Los economistas querrían segmentar en nombre de la economía pura, en nombre de las conexiones reales, pero los responsables que lideran el sector quizá se opongan.

> En efecto, el sector de actividad que ya no existe en el plano económico siempre existe como institución. Los industriales, vinculados entre sí por una suerte de espíritu de familia, siguen reuniéndose en el seno de una organización profesional, que es a la vez su club y su representante ante el Estado, los sindicatos obreros, otras asociaciones afiliadas al CNPF (Consejo Nacional del Patronato Francés), los colegas y los competidores extranjeros; la organización cuenta con un diario profesional que se lee y que ejerce cierta influencia en la profesión, etc. [...] Por su parte, la institución no toleraría desaparecer como conglomerado económico y sabe muy bien cómo hacer oír su voz para oponerse a esto.[77]

Ese es un texto magnífico. Sus autores son científicos conscientes, pero no por completo. Cabe destacar que para describir al grupo real que no quiere morir, emplean palabras con connotaciones peyorativas: un "club", una "suerte de espíritu de familia", etc. El científico que realiza sus segmentaciones dice que son más reales, que se basan en mayor medida sobre la cosa propiamente dicha, y las personas dicen en la realidad: "No estamos de acuerdo, existimos como grupo porque tenemos portavoces que hablarán en nuestro nombre, ante el Estado: los sindicatos obreros y el resto de las asociaciones. Además, entre nosotros tenemos conexiones más fuertes que las económicas". En este ejemplo, vemos que la clasificación objetiva y objetivista, que en primera instancia no presenta tantas cuestiones en juego como el enclasamiento en clases sociales, es en realidad un objeto de luchas y segmenta, bajo la apariencia de una neutralidad científica pura, un problema conflictivo en el cual se ponen en juego identidad, intereses y personalidades. ¿Cuál es el carácter de

76 Íd.
77 Ibíd., pp. 34-35.

estos intereses por pertenecer a un grupo? ¿Cuál es el carácter del interés que nos vincula a un grupo, como puede ser un sector profesional?

Otro ejemplo: la clasificación de los bienes en tres categorías (bienes intermedios, bienes de consumo y bienes de equipamiento). Hubo todo tipo de debates para saber si un bien es intermedio, cuando en realidad es una categoría multiuso en la cual se incluye todo lo que incomoda. Es pertinente realizar una reflexión al respecto. Laurent Thévenot, en un artículo de *Actes de la Recherche [en Sciences Sociales]* sobre la cuestión de lo confuso de las clasificaciones, intenta reflexionar respecto de las cosas inclasificables que los estadísticos colocan en "otros", esas cosas que no tienen nombre en el idioma clasificatorio y que, al mismo tiempo, se relegan fuera del universo.[78] Los bienes intermedios pertenecen a esta categoría. Si bien existe una lucha entre los clasificadores, cuando reflexionan con seriedad al respecto –como Bony y Eymard-Duvernay en un trabajo sobre la rama de la relojería–[79] descubren que las divisiones más técnicas, basadas sobre cálculos de χ^2 (ji cuadrado)[80] y en las mediciones más neutras, pueden involucrar elecciones, ya que los problemas de las fronteras de los grupos son conflictivos.

La clasificación objetiva u objetivista tal como la describí antes, cuando puse en relación el inconsciente de un estadístico con una computadora bien programada, es vivida como natural. Retomaré esta cuestión más adelante, pero una de las apuestas de la lucha ideológica sobre el mundo social consiste en imponer una visión del mundo legítima, y no existe visión del mundo más legítima que la visión natural. Si logro naturalizar mi visión del mundo, habré ganado. Ya no habrá cultura –la cultura es sinónimo de lo arbitrario, de violencia, sugiere que hay otras formas de proceder posibles–. Si logro imponer como natural mi clasificación de bienes de equipamiento, de géneros, etc., ya no habrá discusión. De allí que la tecnificación que suele asociarse al objetivismo constituye una apuesta política muy importante. Asimismo, si quisiera reflexionar sobre la tecnocracia, tomaría como punto de partida este poder de ciertos clasificadores y, por ende, de una reflexión empírica sobre el estatus del Insee. Los estadísticos objetivistas buscarán producir divisiones en ramas

78 Laurent Thévenot, "Une jeunesse difficile. Les fonctions sociales du flou et de la rigueur dans les classements", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 26-27, 1979, pp. 3-18.

79 Daniel Bony y Francois Eymard-Duvernay, "Cohérence de la branche et diversité des entreprises: étude d'un cas", *Economie et Statistique*, nº 144, 1982, pp. 13-23.

80 Test estadístico que permite inferir una relación de dependencia entre dos variables.

lo más puras posible, es decir, en esta jerga, fabricando productos lo más cercanos posible entre sí, para que la asociación entre estos productos o entre las personas que los fabrican, los venden, los hacen circular, etc., sea en cierto modo mecánica y que el funcionamiento del mundo pueda describirse como una suerte de inmenso mecanismo en que todos los puntos de vista humanos habrán desaparecido. Dicho de otro modo –es la cuestión que planteé mal cuando empecé mi análisis–: ¿existe un vínculo entre el punto de vista de la economía pura y el punto de vista institucional del tecnócrata que está en una posición de sobrevuelo respecto del mundo social, que dispone de una ciencia que trasciende los intereses específicos y que no deja de recordarnos esa suerte de punto de vista que daba Durkheim cuando hablaba del sociólogo en los mismos términos con los que Spinoza hablaba del "tercer género de conocimiento"?[81]

EL OBJETIVISMO Y SU OBJETIVACIÓN

Denominaré objetivismo a la pretensión –que en ciertas coyunturas históricas puede tener muchas posibilidades de ser exitosa– de dar una clasificación menos arbitraria que las otras, en la medida en que se basa en un conocimiento de las relaciones inherentes a la realidad y en que se presenta como clasificación natural, de modo que no hay nada para discutir al respecto, es decir, que deja de ser objeto de luchas.

Al retomar la discusión inherente al campo científico y, a la vez, al campo social respecto de la clasificación, volví a plantear, mediante los ejemplos citados, el problema de la relación entre la clasificación que suele llamarse "objetiva" u "objetivista" y la clasificación práctica que los sujetos sociales emplean en la vida cotidiana. Para aquellos que conocen mis análisis, estoy haciendo alusión a la primera parte de *El sentido práctico.* Allí intenté exponer las etapas por las que pasan todos los procesos científicos: el momento del objetivismo, el momento del subjetivismo y el momento que considero realmente científico, en el que podemos integrar en una ciencia

81 Spinoza oponía a la percepción sensible y a las convicciones adquiridas a partir de "rumores" (primer género), como también al saber objetivo proveniente del uso de la razón (segundo género), un "tercer género de conocimiento", intuitivo y sólo accesible para el filósofo, que procede "partiendo de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios para llegar al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas" (*Éthique* [1677], trad. fr. de Bernard Pautrat, Seuil, "Points Essais", 2010, proposición XXV, p. 537 [ed. cast.: *Ética*, Sevilla, Espuela de Plata, 2017]).

completa tanto los logros adquiridos por el conocimiento objetivista como las realidades contra las que se construyó.[82] Me veo obligado a traer a la memoria estos análisis porque lo que haré aquí es derivar lo que implican.

El objetivismo (vale decir, la clasificación con pretensión objetiva) es un momento inevitable del proceso científico. No podemos conocer un universo social sin darnos los medios de conocimiento como los que describí: indicadores objetivos, criterios objetivos, relaciones objetivas entre estos criterios objetivos, etc. Cabe destacar que esta verdad objetiva se construye contra las verdades prácticas que ponen en juego los agentes implicados en la realidad y que, por motivos sociológicos elementales (división del trabajo, etc.), los sujetos sociales no pueden acceder al conocimiento objetivo que produce el científico. Así, el conocimiento multicriterio del espacio de los profesores de enseñanza superior es un conocimiento inaccesible para los agentes más afines a este universo. Cuando digo "más afines a este universo", supongo que poseen otra manera de conocer este universo, tienen un conocimiento práctico, dominan en la práctica lo que el conocimiento objetivo presenta en estado explícito, objetivado, producido en forma de esquemas, diagramas, discursos, comentarios, etc. Una vez señalado esto, existe una diferencia de naturaleza entre el conocimiento práctico que nos permite desenvolvernos a la perfección, seguir una carrera en la universidad, y el conocimiento científico de este universo. Con esto sólo menciono algo que podría dar lugar a un largo debate. La verdad objetiva que producen las clasificaciones objetivas, a partir de indicaciones objetivas, se opone a las clasificaciones prácticas: es sistemática, múltiple, etc., a diferencia de la verdad práctica que, como dije antes invocando a Hegel, es esencialmente perspectiva; este punto de vista suele ignorarse como punto de vista y, por ende, se absolutiza y se considera universal.

Una vez aclarado lo anterior, el hecho de recordar que las clasificaciones son objeto de luchas permite orientar la mirada de la práctica hacia el clasificador: al igual que la visión objetivista permite percibir las luchas prácticas como unilaterales o basadas en un único criterio, la reflexión sobre la existencia de luchas prácticas sobre las clasificaciones permite descubrir una verdad objetiva del objetivismo, y plantear, al mismo tiempo, la cuestión de las condiciones sociales para que esta visión objetiva sea posible. Decir que las clasificaciones son objeto de luchas implica objetivar el trabajo de objetivación. Nuestro punto de partida es un

82 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, pp. 43-50 [ed. cast.: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].

descubrimiento simple: a cada instante las personas luchan contra insultos, clasificaciones –sería inútil dar más ejemplos–, y las luchas cotidianas de clasificación son luchas sobre el criterio dominante. Por ejemplo, las luchas dentro de la clase dominante, que suelen confundirse con las luchas de clases, son luchas sobre el principio de clasificación que domina dentro de la clase dominante: ¿quién merece dominar en la clase dominante, el dinero, la inteligencia o el capital cultural?[83] El hecho de saber que el mundo social es un lugar de luchas de clasificación permite indagar en el trabajo del clasificador, quien corre el riesgo de olvidar, como queda demostrado por el ejemplo del clasificador del Insee que di antes, que, bajo la ilusión de neutralidad, resuelve luchas dramáticas en las que los criterios ya no son criterios, sino insultos, poderes. De este modo, en una encuesta si codifico "nº 328: *agrégé*", "nº 329: *capésien*",[84] "nº 330: ex *normalien*", etc., tengo que tratar con criterios (la palabra "criterio" viene de *crisis*: estamos en el ámbito del juicio), tengo problemas de conocimiento, quiero saber quién va con quién, quiero tener una clasificación que me permita saber, a partir de cuatro criterios, lo demás. Por ejemplo, una buena clasificación me permite prever, a partir del origen social, del hecho de ser *normalien* o *agrégé* y de la disciplina de pertenencia, si se trata de profesores, su actitud durante Mayo del 68, sus opiniones políticas, sus opiniones sobre el Tercer Mundo, etc.

LA CLASIFICACIÓN ADECUADA Y EL SESGO ESCOLÁSTICO

Una buena clasificación permite engendrar, construir la matriz generativa a partir de la cual es posible predecir los comportamientos y las tomas de posición. Me encuentro entonces ante un problema de conocimiento que consiste en maximizar mi dominio teórico del mundo social: ¿cómo puedo encontrar el instrumento más poderoso y, al mismo tiempo, el más económico para conocer el mundo social? Es un problema totalmente teórico, pero, en la realidad, las personas que se plantean preguntas de este tipo nunca se las plantean como preguntas de puro conocimiento: es una enorme diferencia, y los interrogatorios clasificatorios siempre tienen *funciones*. Por esto inicié con un desarrollo en profundidad del

83 Sobre este tema, véase P. Bourdieu, *La noblesse d'État*, ob. cit., pp. 375-385.
84 Titular del Capes (certificado de aptitud pedagógica para la segunda enseñanza).

ejemplo del insulto, un caso extremo en el que enclaso con violencia y con el que busco infringir el mayor mal posible enclasando de la peor manera y exponiendo mi principio de enclasamiento. En la vida cotidiana, los enclasamientos tienen funciones sociales y, al mismo tiempo, los criterios de enclasamiento ya no son criterios críticos, instrumentos de *crisis*, de *diácrisis*, de división, de separación, sino que son poderes –en el sentido en que decimos que alguien es un apoderado–.

Lo propio del error intelectualista es que el enclasamiento teórico se desconoce como tal. Sugiero que lean *El sentido práctico*: allí desarrollo este tema poniéndolo en relación con la etnología;[85] esto que digo sobre el enclasamiento puede aplicarse a la genealogía, la clasificación en familias, etc. Lo propio del error intelectualista consiste en otorgar a los agentes la conciencia y el conocimiento que se tiene de su práctica, en incorporar una comprensión erudita en el pensamiento práctico de los agentes, lo cual constituye la ilusión científica por excelencia. Por tradición, la sociología del conocimiento, inventada por Marx, devuelve las tomas de posición de los agentes a su posición en el espacio social. Además de esto, hoy querría decir que hay algo en verdad fundamental: incluso antes de sesgar su material enclasando a tal o cual como patrón (o aún más, cuando se trata de intelectuales, como dominantes o dominados), el experto, ya trabaje en el Insee o en el CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica), en sociología o en economía, etc., introduce un sesgo mayor en la medida en que se desconoce como experto, desconoce qué significa ser experto, es decir, tener intereses teóricos. Este desconocimiento genera errores prácticos en la construcción del cuestionario, en el análisis de los resultados, etc.

Por consiguiente, la crítica a la ilusión objetivista puede realizarse en dos niveles. En primer lugar, todo lo implicado por el hecho de que el científico se desconozca como tal. Al estar fuera del juego, y al no tener nada en juego en él, al científico lo único que le interesa son los usos cognitivos. Por ejemplo, el hecho de que estudie los vínculos de parentesco, no para encontrarle un esposo adecuado a su hija, sino para entender de qué tipo de matrimonio [se trata], induce un efecto de distorsión esencial en la relación entre el encuestador y el encuestado: las personas no se plantean el problema del parentesco de este modo; sólo se lo plantean así cuando están ante el científico. En segundo lugar, un encuestado de la alta burguesía ante un encuestador pequeñoburgués produce forzosamente

85 Véase P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ob. cit., en especial el cap. 1 ("Objectiver l'objectivation"), pp. 51-70.

un efecto de imposición. Se trata de algo bastante visible, que todos observaron pero que en los manuales de metodología nunca se toma en cuenta.

Hablo de una cuestión que es aún más grave porque pasa inadvertida por completo, y con razón. Lo que está en juego es la identidad misma del científico como tal, y cuando este le pregunta a un encuestado: "¿Cuántas clases hay?" o: "¿Para usted existen distintas clases?" (yo mismo hice la prueba, realicé un cuestionario a amigos de la infancia que estaban en una relación que no sería la que se habitualmente se habría instaurado entre un sociólogo y un "objeto"; me dijeron: "¡Ese es tu trabajo!"), el sociólogo, sin saberlo, desaparece como sociólogo, porque si considerara que posee intereses teóricos, no podría pasarle sus intereses teóricos a su objeto de modo inconsciente y pedirle que haga su propia sociología. Les menciono una investigación que podrían hacer sobre los cuestionarios: ¿en cuántas preguntas lo que se pregunta al encuestado [no apunta a obtener el conjunto de] informaciones que permitan hacer su sociología, sino [al simple registro de la] sociología [que el encuestado se forja] de sí mismo? Habría que desarrollar más en detalle esta cuestión, pero lo que quiero decir es que la situación de encuesta como situación experimental genera artefactos.

La ilusión positivista que consiste en creer que lo que se registró es la realidad que se analizará –hice una pregunta, había un grabador, quedó un registro–, y que es la misma que mencioné antes respecto de las bananas y las manzanas, se ve muy en claro en el caso de las encuestas sobre las clases, durante las cuales se pide al encuestado que se sitúe, que diga cuántas clases hay y a cuál pertenece. La situación de encuesta como situación artificial, en la que uno de los interlocutores, por su función social, por su medio social, se encuentra en posición teórica y conmina al otro –aunque este no lo sepa– a convertirse en el teórico de su propia práctica, genera artefactos. Entonces, ¿qué sucede en tales casos?

Primero, este efecto de imposición se ejerce muy diferencialmente según la clase social del encuestado. Cuanto más elevado sea el origen social de los encuestados, cuanto más hayan pasado por el sistema escolar y tengan la costumbre de responder a preguntas que no se han formulado, más parecen responder algo.[86] De allí que el efecto de artefacto esté más oculto y, al mismo tiempo, sea menor, ya que las personas que pasaron por el sistema escolar sólo responden a cosas escolares. Ahora bien, en

86 Véanse, de Pierre Bourdieu, "L'opinion publique n'existe pas", en *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1980, pp. 222-235 [ed. cast.: *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo, 2000]; y *La distinction*, ob. cit., pp. 463-541.

otros casos, los encuestados pueden responder con saberes, con *topoi* sobre Marx, si oyeron hablar de Marx, o si tienen en mente taxonomías del Insee, dirán "clases medias", "clases superiores", etc. Se aferran a saberes y al mismo tiempo esconden dos cosas. Primero, lo que dicen es un *flatus vocis* con poca importancia, que sólo mide su conocimiento de las taxonomías en vigor y en circulación. Es un test de conocimiento como cualquier otro, aunque ustedes crean que están obteniendo respuestas. Segundo, los encuestados esconden algo importante: les dicen algo muy relevante sobre las clases sociales por su manera de responder a la pregunta, por su intimidación, su vergüenza. Su sentido del enclasamiento, su *sense of one's place*,[87] el sentido del lugar en el espacio social hace que, por el modo de hablar y de hacer preguntas del encuestador, sepan de inmediato, por ejemplo, que no es de los suyos. A la vez, ustedes se privan de algo importante: medir el "sentido de clase", o el sentido del enclasamiento, todo lo que hace que nos comportemos como se debe, sin siquiera calcular, en un espacio social, a partir de indicios que ni siquiera están tematizados y que son por completo inconscientes. [...]

ENCLASAMIENTO TEÓRICO Y ENCLASAMIENTO PRÁCTICO

Esta discusión que puede parecer abstracta desemboca en problemas fundamentales desde la perspectiva de la práctica científica y de los efectos políticos del discurso en materia de clase. Una reflexión sobre el carácter artificial y generador de artefactos de la situación de encuesta permitiría llegar a conclusiones importantes sobre lo que son el enclasamiento práctico y el enclasamiento teórico. Para saber lo que es el enclasamiento teórico, hay que saber qué es el enclasamiento práctico, y viceversa.

El enclasamiento práctico, como aquel que uno efectúa en un tren, para orientarse, saber si puede hablar, si puede debatir de política, etc., funciona en el nivel infraconsciente, a menudo en el nivel infraverbal; de lo contrario, no necesitaríamos sociólogos que, en calidad de clasificadores profesionales, sean capaces de explicitar principios de encla-

87 P. Bourdieu toma esta noción de Erving Goffman (véanse en especial "Symbols of class status", *The British Journal of Sociology*, vol. 2, n° 4, 1951, p. 297 [ed. cast.: "Símbolos de status de clase", disponible en <www.sociologia.uson.mx>]; y *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. I, ob. cit., p. 161).

samiento implícitos. Existe una tradición de la etnometodología estadounidense –que se propagó en diferentes direcciones–, cuyo propósito es estudiar los principios de clasificación inconscientes que los agentes emplean para clasificar plantas, enfermedades, animales, etc.;[88] por su parte, el trabajo del sociólogo en el mundo social consiste en objetivar, hacer pasar un sistema de enclasamiento del estado práctico, incorporado –el enclasamiento se incorpora en aquel que lo maneja–, al estado objetivado en forma de pequeños esquemas en el papel, diagramas, fórmulas, etc. Y esto es trabajo para un profesional. Si el profesional se desconoce como tal, pide al no profesional que realice un trabajo de profesional, tras lo cual, ni uno ni el otro hacen nada.

En segundo lugar, el enclasamiento práctico utiliza esquemas prácticos –alto/bajo, distinguido/vulgar, inteligente/inútil, etc.–, simples oposiciones que quizá no acceden al nivel verbal –aunque suelen expresarse en forma de pares de adjetivos– pero que funcionan en estado práctico. El enclasamiento práctico siempre está subordinado a funciones prácticas: nunca enclasamos por el placer de enclasar, sino para desenvolvernos en el mundo.

En cuanto al enclasamiento teórico, el especialista teórico tiene la posibilidad de tomar el problema del enclasamiento como objeto. En primera instancia, su propósito es clasificar, encontrar el mejor enclasamiento: tiene el tiempo necesario, puede multiplicar los criterios y adoptar distintos puntos de vista. Una de las estrategias en la vida cotidiana consiste en manipular los enclasamientos; en las situaciones en las que hay que atenuar los conflictos cuanto más se pueda, buscaremos, en el universo de las propiedades del álter ego con el que estamos tratando, la propiedad más cercana: manipulamos las clasificaciones y podemos constituir a la misma persona como aquella con quien hicimos el servicio militar, o bien aquella con quien bailamos un vals, etc. Por su parte, el investigador nunca procede de esta forma: toma todos los criterios, examina sus relaciones, su peso objetivo, etc.

El hecho de que los enclasamientos prácticos estén orientados hacia funciones prácticas explica, por un lado, que funcionan mediante esquemas prácticos y, por el otro, que no son muy coherentes. Son, como suele decirse, *prácticos*; y para ser prácticos, como sucede con la ropa, tienen que ser coherentes en un 10%. Si son demasiado coherentes, ya no pode-

88 Véanse en especial la compilación editada por Stephen A. Tyler (dir.), *Cognitive Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1969, y Marcel Fournier, "Réflexions théoriques et méthodologiques à propos de l'ethnoscience", *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, nº 4, 1971, pp. 459-482.

mos manipularlos. Los esquemas que empleamos son en parte idénticos a la lógica mítica (sugiero que lean los análisis que hice en Cabilia).[89]

Para mostrarles cómo funciona este sistema, me gustaría tomar el ejemplo de la política y del cuestionario que realizamos en este terreno. Este ejemplo es interesante porque está situado a medio camino entre las clasificaciones prácticas y teóricas: se refiere a las clasificaciones de uso práctico más científicas, más verbalizadas. El ejemplo de las maneras de reaccionar ante un problema de clasificación política es muy interesante, porque permite detectar (en esta situación de encuesta que es artificial pero que se puede mejorar) la estrategia de los agentes sociales, que consiste en multiplicar los niveles de manipulación del enclasamiento. Los agentes pueden ir de un nivel de manipulación del modo de saber (clasificando a los partidos políticos según el eje izquierda/derecha, por ejemplo) en un nivel decididamente profundo.[90]

Como no tendré tiempo para terminar de desarrollar este tema, dejaré que reflexionen sobre el ejemplo de una microsituación experimental que pusimos a prueba, inspirándonos precisamente en las técnicas del análisis componencial empleado por los etnólogos a la hora de intentar detectar los principios de clasificación sobre los cuales se basan en forma implícita los nativos de tal o cual sociedad para enclasar las plantas, los animales, etc.[91] Teníamos un paquete de treinta y tres etiquetas con nombres de profesiones y pedimos a las personas que las clasifiquen. Un hombre de 60 años, obrero, no sindicalizado, hizo cinco paquetes. El encuestador, que lo conoce desde antes, conversa, cambia la situación (entre las variaciones experimentales que pueden realizarse en una encuesta, hay una que consiste en hacer variar su efecto, que es una de las variables más desconocidas de toda la encuesta). A punto de salir de la habitación, haciendo como si estuviera por concluir, el encuestador pregunta al hombre: "¿Hay alguna profesión que no te habría gustado ejercer?", "Sí, minero... y viajante de comercio o presentador de tele", "¿Por qué?", "Porque no tengo suficiente labia y en esas profesiones tienen costumbres especiales, hay muchos homosexuales". El hombre

89 Véase P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ob. cit., en especial el cap. 3 ("Le démon de l'analogie"), pp. 333-440.
90 Véase "Un jeu de société", en P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 625-640.
91 Teorizado por el lingüista danés Louis Hjelmslev, el análisis componencial, o sémico, se basa sobre el desglose estructural de las palabras en unidades léxicas de significado, los semas. Sobre su uso en etnobotánica, en etnozoología o, en líneas generales, en las etnociencias, véase n. 88. La encuesta a la que se refiere P. Bourdieu fue realizada por Yvette Delsaut en Denain, en las cercanías de Valenciennes, durante 1978.

vuelve a tomar su pila de etiquetas: "Homosexuales: suele haber de los secretarios, oficinistas, funcionarios, etc., en adelante [*risas*]. Entre los obreros, agricultores, etc., puede haberlos, pero mucho menos. Puede ser accidental, pero entre los otros, no". El encuestado toma la etiqueta "viajante de comercio", la pone en otra pila y dice: "Todo empieza hacia el medio, te fijas en el medio y de ahí en más, son todos maricas".

Vemos cómo puede entrar en juego un criterio absolutamente implícito, el criterio sexual. Entre quienes se preguntan por la conciencia política, ¿cuántos habrían pensado en este criterio para enclasar las clases sociales –por cuanto "dominante" quiere decir "afeminado"–? El encuestado tenía este criterio en mente y lo usaba sólo de manera práctica. Gracias a una manipulación hábil de la situación de encuesta, pudimos destruir suficientemente su carácter artificial para que pudiera surgir un criterio profundo, latente, práctico. Y, una vez formulado, objetivado casi en forma accidental, este criterio, que estaba implícito y que funcionaba en el insulto, se vuelve regla: podemos enclasar y, por ejemplo, desplazar al viajante de comercio. Así, mientras una clasificación científica es una clasificación crítica con varios criterios, que organiza toda la población en función de criterios coherentes y que evita las superposiciones, por su parte, una clasificación práctica funciona según las circunstancias y puede presentar contradicciones. A modo de ejemplo, en la clasificación política –experiencia que todos ustedes ya tuvieron– podemos quedar sucesivamente a nuestra propia derecha o a nuestra propia izquierda, según discutamos con un hombre más a la derecha o más a la izquierda que nosotros.

En el próximo encuentro, concluiré el primer punto de mi análisis. Luego de explicar en qué consiste un enclasamiento subjetivo, un enclasamiento objetivo, un enclasamiento práctico, explicaré cómo una clasificación realmente científica debe transmitir al conocimiento científico el hecho de que el conocimiento científico no es el sentido práctico, y viceversa, y que existe una lucha en torno a las clasificaciones. Esto provoca consecuencias desde el punto de vista metodológico y teórico: la reintroducción de la lucha de clasificaciones en la teoría misma de la construcción de los enclasamientos tiene consecuencias muy importantes.

Clase del 26 de mayo de 1982

Superar las alternativas • Realidad y representaciones de la realidad • La autonomía de lo social y el problema de la toma de conciencia • El derecho, un caso particular de efecto de teoría • Las palabras como sentido común

En la última clase sugerí que una ciencia totalmente rigurosa respecto de las clasificaciones sociales tenía que esforzarse por integrar no sólo una teoría rigurosa de la clasificación objetiva, sino también una teoría de la clasificación práctica que los agentes sociales realizan en sus actos cotidianos. Esta ciencia debe superar cierta cantidad de alternativas que suelen reaparecer en el pensamiento social: las alternativas del fisicalismo y del semiologismo, del objetivismo y del subjetivismo, del realismo y del nominalismo.[92] A modo de ejemplo, sería fácil mostrar que las grandes teorías de las clases sociales se distribuyen según estas alternativas, unos pretenden encontrar las clases en la realidad misma de las cosas, otros las reducen a construcciones subjetivas, en todo caso nominales, producidas por el investigador.

SUPERAR LAS ALTERNATIVAS

Superar estas alternativas en forma concreta supone integrar, en vez de simplemente yuxtaponer, la existencia de una clasificación objetiva y de una lucha de clasificaciones. En el caso de las ciencias sociales, no podemos dejar de pensar en Marx y en cómo él mismo realizó esta integración que permitió desarrollar tanto un pensamiento objetivista de

92 Para un explicación más detallada de este tema, véase "Le pouvoir symbolique", en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit. Respecto de esta clase dictada por Bourdieu, véase también "Espace social et genèse des classes", cit.

las clases sociales como una teoría de la lucha de clases. Ahora bien, me parece que esta integración es aparente y que, si me permiten decirlo, la debilidad del pensamiento de Marx reside en el hecho de que no integró una teoría cientificista de las clases sociales que apuntara a describir sus propiedades objetivas y una teoría de la lucha por las clasificaciones que fuera capaz de transformar o modificar esta estructura objetiva.[93] A mi parecer, Marx no realizó esta integración y dejó oscilar la teoría marxista en forma sucesiva o simultánea entre, por un lado, una teoría de tipo fisicalista, mecanicista, determinista –con, por ejemplo, la teoría de la catástrofe final, muy presente durante el período de entreguerras– y por el otro, una teoría de la revolución como proceso mecánico en que la explosión viene después de la compresión. La teoría de la toma de conciencia o la conciencia de clase buscan articular, aunque para mí lo hacen en forma inadecuada, este fisicalismo y este voluntarismo espontaneísta.

Como la posición marxista no planteó de manera clara el problema de la integración [de las dos vertientes de la alternativa] ni buscó solución alguna, me parece que desembocó en una suerte de dualismo interno que existe también en el nivel teórico y en el práctico. Intentaré exponer el principio de esta no integración. Como vemos, nos encontramos con una suerte de física social que describe las relaciones sociales y las clases sociales como relaciones de fuerza casi mecánicas, objetivas, independientes de las voluntades y las conciencias individuales, como dice Marx, que pueden medirse con criterios análogos a los que usan la física y, de modo más general, las ciencias naturales; las clases sociales pasan a ser reagrupamientos sociales basados sobre la posición, definida en forma casi mecánica, y sobre las relaciones de producción, que son una suerte de realidad resistente y rebelde que nadie puede modificar y que la ciencia rigurosa debe estudiar y actualizar. Asimismo, a partir de la ciencia rigurosa de estas relaciones de fuerza objetivas puede elaborarse una teoría, un conocimiento de los grupos fundamentados en forma objetiva, un conocimiento que es a la vez teórico y práctico, en el sentido en que puede guiar una acción política.

A esta tendencia más bien fisicalista, objetivista y realista (cabría asociar nombres propios con cada tendencia) se opone una tendencia que a grandes rasgos podríamos llamar "espontaneísta" y que definiría la clase como voluntad. Pienso, por ejemplo, en el historiador marxista (en sentido lato) Thompson,[94] quien describe la clase como un acontecimiento, un

93 Véase la conclusión de *La distinction*, ob. cit.

94 Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Vintage, 1963; trad. fr. de Gilles Dauvé y otros, posterior al curso: *La formation*

happening, un surgimiento, o, por supuesto, pienso también en la lectura sartreana de Marx.[95] Según esta tendencia espontaneísta, la clase ya no es esa suerte de realidad inscripta en la estructura misma del mundo social, sino una suerte de voluntad producida en mayor o menor medida por la suma de las voluntades individuales. En este caso, como las teorías suelen ser casi mitológicas, me es difícil reproducirlas. Habría que retomar las justificaciones que se dieron respecto de la clase en fusión, de la clase inspirada (existe una suerte de marxismo bergsoniano). Como no me gustan mucho, me cuesta hablar de ellas de manera objetiva. De todas formas, considero que la tradición marxista está destinada a la oscilación entre estos dos polos (esta oscilación existe en la conciencia de las personas que se consideran marxistas), y podríamos trazar una historia social del pensamiento marxista, que descubriría movimientos pendulares entre estos dos polos. Lo que digo al respecto es muy escueto y caricaturesco; pero mi objetivo no es tanto describir estas dos maneras de pensar el mundo social, sino antes bien intentar descubrir por qué Marx llegó a esta suerte de desdoblamiento que, a mi parecer, en algún momento pensó poder evitar. En este terreno, como en muchos otros, Marx rompió con la representación común del mundo, pero –tal vez porque la misma persona no podía hacer las dos cosas– no logró integrar en su teoría del mundo social aquello en contra de lo cual había tenido que conquistar esta teoría.

Esto podría demostrarse en el caso de la teoría marxista del trabajo.[96] El esfuerzo científico consiste en romper con lo dado tal como se da, con las apariencias fenoménicas, con, por ejemplo, el trabajo como vocación –tema que aparece a menudo en Marx–. Consiste en destruir y deconstruir las representaciones comunes, para construir el trabajo como producción de valor agregado (o para construir las clasificaciones objetivas como policriterios y no como monocriterios, algo similar a lo que hice en la economía del gusto).[97] Ahora bien, entendemos que a aquel que realiza esta ruptura con las primeras apariencias le resulta difícil reintroducir en su construcción aquello en contra de lo cual construyó. Luego de romper con la realidad ideológica vivida (en este caso específico, la

---

de la classe ouvrière anglaise [1988], París, Seuil, "Points Essais", 2012 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012].

95 Véase Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, *Théorie des ensembles pratiques*, París, Gallimard, 1960 [ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004].

96 P. Bourdieu retomará este tema especialmente en sus *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997; reed.: "Points Essais", 2003, pp. 291-296 [ed. cast.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999].

97 Véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., en especial p. 225 y ss.

teoría espontánea del enclasamiento), aquel que realiza la ruptura olvida integrar en el modelo aquello con lo que buscó romper y cuya fuerza social se manifiesta en la dificultad misma de la ruptura. Si la ruptura objetivista siempre debe recomenzarse, esto se debe precisamente a que tiene en su contra toda la experiencia social ordinaria.

En definitiva, varias veces mis investigaciones consistieron en el intento de realizar la ruptura y luego superar esta ruptura integrando la experiencia vivida o práctica en contra de la cual se había realizado la ruptura. En el caso del trabajo, reducir la verdad completa del trabajo –es decir, simultáneamente objetiva y subjetiva– a su verdad objetiva en la tradición marxista –es decir, a la producción de plusvalía– implica olvidar que el desconocimiento de la verdad objetiva del trabajo como producción de plusvalía forma parte de la verdad objetiva del trabajo. Si la verdad completa del trabajo fuera lo que Marx dice al respecto, todo el mundo sería marxista y no habría trabajo político por hacer. De allí que, muy a menudo, la oposición que describí al principio entre el objetivismo y el espontaneísmo suele ser una oposición científico/militante. En efecto, existe también una división del trabajo en la tradición del movimiento obrero: los teóricos y los militantes suelen ser de diferente extracción social y formación intelectual, y por lo general los teóricos están del lado cientificista, objetivista, determinista, mecanicista, etc., mientras que los prácticos, los militantes, están más bien del lado espontaneísta, voluntarista, activista, esto es, del lado de la clase que podemos hacer en oposición a la clase que se descubre ya hecha en la realidad. Pienso que esta alternativa –funesta desde cualquier punto de vista– se basa sobre un error lógico. Podemos entender por qué quien más se esforzó para destruir la visión encantada del trabajo o del mundo social estuvo particularmente expuesto a este error, ya que el esfuerzo de ruptura no induce a comprender y recuperar lo que hubo que destruir.

REALIDAD Y REPRESENTACIONES DE LA REALIDAD

La sencilla idea que tengo en mente consiste en que la representación que los sujetos sociales se crean respecto del mundo forma parte de la verdad objetiva del mundo social. El mundo social no es simplemente esta realidad objetiva que el científico construye mediante su trabajo estadístico, mediante la multiplicación de criterios, etc. La no posesión de esta verdad objetiva, que es la recompensa de los agentes comprometidos en la objetividad de la acción práctica, esta suerte de ceguera, estas vistas parciales

a las que están condenados los agentes singulares: todo esto forma parte de la verdad objetiva del mundo social. El científico comete un error de etnocentrismo cuando olvida que, precisamente, no todos los sujetos sociales viven el mundo social como él lo describe en calidad de investigador; y lograr integrar en el informe científico la experiencia primera que el trabajo científico hace olvidar constituye una de las aristas más difíciles de esta labor. Por ejemplo, habría que tener la valentía suficiente –tan penosa y difícil que no queremos agregar este trabajo extra– para anotar a cada momento nuestra representación del objeto estudiado. En efecto, existe una suerte de modalización permanente de la representación del objeto que hace que al propio investigador se le dificulte identificar la experiencia primera que tenía de su objeto; y cuando da sus conclusiones y sus representaciones finales, se ve propenso a cometer este error de perspectiva. Así, no bien un investigador se apropia del pensamiento en términos de campo y piensa en describir el campo intelectual o el campo universitario como un espacio donde los agentes están implicados con apuestas e intereses específicos, estrategias, todos los textos –se trate de una biografía de Monet, de una entrevista a Sartre, de una polémica entre Léon Brunschvicg y Paul Nizan, etc.– dejan entrever estrategias objetivas, todos estos documentos, la elección de tal manera de escribir en uno u otro, cada palabra, hablan de la lógica de la estrategia. Hay incluso una manera de leer un documento que lo objetiva: como ejemplo típico, puedo leerles en voz alta el famoso texto que Sartre escribió tras la muerte de Merleau-Ponty[98] y, mediante simples efectos de acentuación, de silencios, etc., transmitirles en qué medida la celebración respetuosa y devota puede esconder estrategias de distorsión. Una vez que hayan accedido a esta visión objetiva, les costará volver a hacer una lectura inocente.

Por suerte, aún tengo en mente algunos textos filosóficos en el mismo estado en que los leí por primera vez hace ya unos veinte años. Puedo recordar la experiencia inocente que viví cuando leí "Das Man" de Heidegger,[99] y volver a vivir la superposición de las dos experiencias, la

98 Se trata del artículo de Jean-Paul Sartre, "Merleau-Ponty vivant", en homenaje al filósofo, fallecido el 3 de mayo de 1961; apareció en el número doble de *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961, pp. 304-376, y luego fue incluido en *Situations IV*, París, Gallimard, 1964, pp. 189-291. [ed. cast.: *Literatura y arte. Situations IV*, Buenos Aires, Losada, 1966].

99 Alusión a un extracto muy comentado (sobre "el uno") de *Être et temps* [1927] (trad. fr. de Rudolf Boehm y Alphonse De Waelhens, París, Gallimard, 1964, pp. 159-160) [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993], analizado por P. Bourdieu como una transfiguración del discurso corriente en altura filosófica: "L'ontologie politique de Martin Heidegger",

inocente y la desencantada, digamos. Sin embargo, cuando hayan visto en "Das Man" la oposición entre la multitud y el individuo distinguido, la lectura del texto se asemejará a las experiencias de la *Gestalt*:[100] una vez que vieron la estructura no podrán más que verla y, como ineludible consecuencia, les será casi imposible comunicarla. A veces sueño con un lenguaje de exposición que, como un lenguaje musical, transmita a la vez la experiencia inocente (lo que los creyentes leen en un texto de Heidegger) y lo que podemos leer entre líneas. Habría que lograr transmitir las dos a la vez, sin dejar de tener en cuenta que otra dificultad consiste en que, como el costo del descubrimiento de lo que hay que leer entre líneas y el beneficio del desencantamiento un poco agresivo e irónico son considerables, el investigador no quiere privarse de este beneficio; es mucho más agradable dar un discurso un poco cómico, burlándose del objeto. Ahora bien, esto lleva a errores de perspectiva considerables, en la medida en que si el mundo social fuera tal como lo describe el investigador objetivista, no funcionaría. Si bien los ejemplos simplifican demasiado, podemos tomar el de Sartre: si Sartre hubiera sido realmente cínico y calculador en su elogio de Merleau-Ponty, el elogio no habría funcionado como tal para él ni para sus lectores. Tenía que haber una dosis de inocencia, de ingenuidad, hasta en las estrategias de distorsión, de ajuste de cuentas póstumo, etc. Esto es así cada vez que el mundo funciona a partir de creencias (lo cual muy a menudo, o casi siempre, suele ser el caso): la objetivación, por el simple hecho de presentar un conjunto de cosas que no son conocidas en su totalidad, revela un aspecto oculto de las cosas, pero destruye algo que es constitutivo de la objetividad: que eso no sucede así y que, si sucediera así, no funcionaría.

Para retomar el problema que estoy elucidando, y que es un caso particular del problema muy general de la relación objetivista con el objeto y de la experiencia ordinaria del mundo social, me parece que la teoría objetivista de los enclasamientos o la visión objetivista del mundo social tal como es omite el hecho de que no es completamente objetiva. Si, por ejemplo, cons-

---

Actes de la Recherche en Sciences Sociales, nº 5-6, 1975, pp. 109-156 [ed. cast.: "La ontología política de Martin Heidegger", Barcelona, Paidós Ibérica, 1991] (este artículo se desarrollará en una obra publicada bajo el mismo título por Minuit en 1988).

100 P. Bourdieu se refiere a las experiencias realizadas por los teóricos de la *Gestaltpsychologie* ("psicología de la forma") sobre los procesos de percepción y de representación mental, de los cuales uno de los principales ejemplos es la "copa de Rubin": una sola imagen que tiende a revelar simultáneamente dos rostros negros de perfil sobre un fondo blanco y un jarrón blanco sobre un fondo negro.

truyo un espacio de profesores de enseñanza superior francesa, que podría dibujar en la pizarra con forma de diagrama con distancias medibles, no cabe duda de que el trabajo de producción que consiste en actualizar esta realidad es un verdadero cambio de naturaleza –incluso pienso que para sobrevivir y, sobre todo, para triunfar en este espacio, hace falta un dominio práctico de esta estructura que puedo dibujar en la pizarra, aunque esta estructura dibujada en la pizarra no exista, desde luego, en ninguna de las conciencias–; *a fortiori*, ninguno de los agentes la domina en su estado explícito. La diferencia entre la creencia y el cinismo es un hecho social muy importante y reside precisamente en que no sabemos lo que hacemos y que podemos pensar que hacemos algo distinto a lo que hacemos.

Si a toda hora los agentes sociales estuvieran confrontados al dominio práctico, suponiendo que no queden paralizados por el exceso de información y que no se desesperen ante el sentimiento de fatalidad que esto generaría en ellos, tendrían una experiencia del mundo social totalmente contradictoria con lo que el mundo social, en especial los universos culturales, pide: la creencia, la inocencia, la ingenuidad, etc. Si los artistas fueran conscientes de lo que es hacer lo que hacen, ya no podrían hacerlo. Son cosas que las personas que hacen profesión de unicidad, de singularidad y de distinción, como los intelectuales y los artistas, suelen oponer a la sociología. Durante muchos años, yo veía en esto un discurso ideológico, una suerte de defensa de la persona, un pundonor espiritualista. Ahora bien, el hecho de que [este discurso] sea ideológico y defensivo, que esté vinculado a lo que Marx denomina "pundonor espiritualista"[101] de los intelectuales y de los artistas, no significa que deje de tener una dosis de verdad, y pienso que existe, como en toda ideología que funciona, un fundamento en la realidad y que el enfoque objetivista realmente mutila la realidad; la experiencia ordinaria no engloba el conocimiento completo de sí misma y del espacio en que funciona.

Para resumir todo esto en una frase, diré que la representación parcial, ficticia, mitificada, que los agentes realizan del mundo social forma parte de la verdad objetiva del mundo social. Al mismo tiempo, las "teorías"

101 Alusión al pasaje de *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en que Marx define la religión como el "opio del pueblo": "La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, el fundamento general de su consuelo y de su justificación" (Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* [1843], en *Œuvres*, t. III, *Philosophie*, trad. fr. de Maximilien Rubel, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, pp. 382-383 [ed. cast.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en K. Marx, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015]).

–luego hablaré de esta palabra– que brindan representaciones del mundo social, ya se trate de teorías religiosas, científicas o políticas, también forman parte del mundo social. La paradoja es que la teoría del mundo social que, entre todas, ejerció el efecto de teoría más importante, la marxista, no abarcaba la teoría de este efecto: la única teoría que pasó a ser real y que hizo ver y creer que el mundo era como ella decía que era es la teoría marxista; sin embargo, esta teoría, sobre todo en su polo cientificista y mecanicista, no da lugar al hecho de que la representación constituye la realidad. Me gustaría retomar esto en un análisis detallado.

LA AUTONOMÍA DE LO SOCIAL Y EL PROBLEMA DE LA TOMA DE CONCIENCIA

El desvío que acabo de hacer es un poco vergonzoso. No es que me sienta avergonzado de no estar de acuerdo con Marx, sino que me siento avergonzado de estar en desacuerdo con Marx ante personas que quizá se preguntan qué significa este desacuerdo. Estamos tan inmersos en el orden de lo religioso que no querría cometer un sacrilegio. [...] Lo que digo es serio y está muy vinculado al problema que planteo. A mi entender, la verdadera ciencia de las clasificaciones debe integrar y definirse como una ciencia de la relación entre el enclasamiento objetivo, que construye el científico mediante la multiplicación de criterios, y el enclasamiento práctico. El enclasamiento objetivo que permite colocar en un espacio de tres o cuatro dimensiones, por ejemplo, [a los agentes sociales] y sus propiedades es más real (en el sentido de más predictivo de la realidad) que el enclasamiento práctico; en este sentido, se trata de una clasificación más natural, como decían los zoólogos. [...] Es lo que solemos decir cuando atribuimos a un pensador la capacidad de hacer ver diferencias que no veíamos, que presentíamos pero que no sabíamos expresar. Al ofrecer estructuras, relaciones que van más allá de las apariencias y de las percepciones parciales, el enclasamiento científico es más real, pero al mismo tiempo, es totalmente irreal en el sentido en que no es practicable a escala social; no es práctico, no es vivible, no podemos utilizarlo para actuar, porque es muy complejo. No tiene función, no podemos hacer nada al respecto, nació de una relación "desinteresada" con el mundo social...

Al mismo tiempo, el trabajo de integración de los dos aspectos lleva a recordar, contra el subjetivismo, que el enclasamiento objetivo, aquel que el científico construye multiplicando los criterios, constituye el fundamento de las clasificaciones prácticas: los agentes obtendrán las cla-

sificaciones prácticas de su posición objetiva en los enclasamientos. El enclasamiento objetivo funda los enclasamientos prácticos: define los límites incorporados en forma de disposiciones permanentes y de esquemas clasificatorios; define los límites objetivados, es decir, las condiciones materiales de existencia dentro de las cuales funcionarán las estrategias de enclasamiento. El enclasamiento objetivo, el enclasamiento latente, determina entonces la forma que adoptará la lucha de los enclasamientos. Podría tomar el ejemplo del regionalismo, en el cual la toma de posición clasificatoria depende de la posición en los enclasamientos por medio de las disposiciones a clasificar de cierto tipo específico y por medio del enclasamiento incorporado o el enclasamiento objetivado.[102] Las formas y los usos de los enclasamientos dependen del enclasamiento. El ejemplo por excelencia es el gusto, aquel sistema de enclasamiento incorporado que sirve para clasificar, pero que clasifica a quien clasifica.

Por ende, hay que oponer al subjetivismo la subordinación de los enclasamientos prácticos respecto del enclasamiento objetivo y además oponer al objetivismo –es un poco lo que decía sobre Marx y que reduje a su aspecto objetivista– la relativa autonomía de las tomas de posición respecto de la posición: la relación que va de las tomas de posición a las posiciones no es mecánica. A una posición en el espacio social objetivo no le corresponde en forma mecánica una toma de posición política, religiosa, estética, etc. Existe una autonomía del espacio social que podríamos clasificar como política en relación con los enclasamientos objetivos.

¿Esta autonomía es la autonomía de la toma de conciencia? Pienso que este es el punto clave, aunque hoy no insistiré al respecto: la toma de conciencia es una de las maneras de tomar distancia respecto de la posición, pero considero que en la tradición marxista se le atribuyó un lugar muy desproporcionado. A mi entender, en la experiencia corriente, la relación entre las posiciones objetivas y las tomas de posición no se realiza por intermedio de actos de conciencia, sino de lo que llamo un habitus, es decir, disposiciones inconscientes que son producto de la incorporación de estructuras y de propiedades de posición, y que conducen a prácticas que vuelven a expresar la posición en su lógica sin un paso explícito por la conciencia. Podríamos decir –y por lo general esto es lo que se me cuestiona– que si la única relación entre las posiciones y las

102 Véase P. Bourdieu: "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, 1980, pp. 63-72 [ed. cast.: *La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región*, Quito, CAAP, 2006]; luego incluido en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 281-292.

tomas de posición se instaura por intermedio de los habitus, que en gran parte son producto de las posiciones, no hay autonomía posible. Ahora bien, lo que querría mostrarles es que existe una autonomía posible que no pasa por el lado de la conciencia: las clasificaciones objetivas definen los límites en los que las clases nominales, las clases representadas, las clases-voluntad pueden funcionar y tienen posibilidades de realizarse; pero, pese a esto, debemos considerar que cierto tipo de trabajo (que podemos llamar "trabajo teórico" en el sentido más amplio –retomaré esto–), con su propia lógica, produce representaciones autónomas respecto de las posiciones. ¿En qué consiste esta autonomía de lo simbólico? ¿Dónde radica el principio de este desfase entre lo que las personas son socialmente y sus representaciones del mundo social?

Las posiciones objetivas definen los límites en los que pueden variar las representaciones, pero, dentro de estos límites, hay lugar para manipulaciones que –querría insistir en este punto– son precisamente lo que caracteriza al poder simbólico. En definitiva, el poder simbólico es el poder de jugar este juego entre las posiciones y las disposiciones, en particular porque las mismas disposiciones pueden reconocerse en distintas tomas de posición. Me gustaría dar un ejemplo concreto y muy sencillo: a mi entender, a una posición en las relaciones de producción (para retomar el lenguaje objetivista puro y duro), como la que con todo su rigor teórico define al proletario, no le corresponde la alternativa de la inconciencia y de la toma de conciencia como revelación fulgurante de la verdad objetiva de la condición, sino disposiciones que son el producto incorporado de cierta experiencia del mundo social definida, precisamente, por el hecho de ocupar cierta posición en las relaciones de producción, y que con más o menos razón –¿quién podrá juzgarlo?, los dejo como jueces– pueden reconocerse en representaciones explícitas del mundo social muy distintas.

Dicho de otro modo: las disposiciones tienen cierta incertidumbre respecto del discurso, y el paso de una disposición práctica a un discurso que intenta expresarla es una suerte de salto cualitativo [de discontinuidad] tan radical que, al fin, varios discursos de explicitación pueden ser compatibles con las mismas disposiciones, o bien, al contrario, varias disposiciones pueden reconocerse de buena fe en discursos de explicitación distintos, aunque todos busquen representar la verdad de esta práctica. En distintas ocasiones describí estos fenómenos de *alodoxia*,[103] y considero que el pasaje

103 P. Bourdieu utiliza el término *alodoxia* (empleado en un diálogo de Platón –*Teéteto*, 189c– para designar un juicio falso, un equívoco) cuando los agentes

político es el momento en el que se pasa de la *doxa* (es decir, de esta suerte de experiencia del mundo social puramente disposicional, preexplícita, pretética, infraconsciente, infraverbal, que guía la mayoría de las acciones cotidianas) a una experiencia ortodoxa o heterodoxa –la experiencia ortodoxa es la creencia de derecho, la creencia derecha, la creencia dominante–. La posibilidad de una manipulación se presenta en el pasaje de la *doxa* a una ortodoxia o a una heterodoxia. Si en definitiva toda disposición implicara una disposición a producir su propia explicitación legítima, no habría lugar para la política, es decir, para los manipuladores de este hiato que son no sólo los políticos, sino todos los profesionales del discurso. Los profesionales del discurso viven de este desfase y viven de la posibilidad de la *alodoxia* o del hecho de que las personas pueden pensar cosas distintas.

Intentaré profundizar al respecto. Si, en efecto, la ciencia descubre que existen a la vez enclasamientos objetivos fundamentados y acciones clasificatorias que, si bien están muy vinculadas con las posiciones objetivas en los enclasamientos, poseen una autonomía relativa respecto de estas posiciones, el sociólogo se enfrenta a una disyuntiva: puede plantearse como fin oponer su enclasamiento objetivo a los distintos enclasamientos en competencia por la representación legítima del mundo social (es la tentación del objetivismo, que siempre pretende oponer un buen enclasamiento a enclasamientos competidores) o bien puede describir los enclasamientos en competencia más poderosos como constitutivos de la realidad, para al final decir que la ideología dominante constituye la realidad. La representación dominante del mundo social forma parte de la realidad y, en cierto modo, el derecho pasaría a ser la ciencia social por excelencia.

(Ya lo he dicho al pasar: desde los orígenes de la sociología, esta ciencia tuvo que afirmarse y constituirse contra el derecho. Si tanto en Marx como en Durkheim y en Weber la confrontación con el derecho es fundamental, esto se debe a que el discurso jurídico sobre el mundo social tiene una forma de validez. En cierto modo, la sociología conservadora, la que cree describir el mundo tal como es, o tal como la representación dominante dice que es –se trata casi de derecho–, tiene una forma de fundamento; de allí que sea tan difícil de combatir, ya que, en cierto modo, cuenta con toda la realidad social a su favor. Muy a menudo, las personas a las que les basta con decir lo que los dominantes dicen de lo

---

sociales tienen una percepción desfasada de un objeto respecto de lo que es objetivamente. La noción se usa, por ejemplo, respecto de los autodidactas, cuando se considera la opereta como una música importante o cuando los estudiantes de la primera generación esperan de los títulos escolares un rendimiento que ya no tienen (véase *La distinction*, ob. cit., pp. 174 y 370).

real tienen el orden social a su favor y, por esta razón, poseen grandes posibilidades de ser confirmadas en su representación.)

Así, la sociología podría tener como rol –es una definición posible– registrar los enclasamientos más poderosos, vale decir, los más predictivos, y en cierto modo hacer nomenclaturas –"nomenclatura" es una palabra importante en determinadas sociedades– que son la realidad, que constituyen la realidad. De este modo, podríamos concebir una teoría científico-jurídica, suficientemente fundamentada desde el punto de vista científico para ser validada en forma general, y al mismo tiempo, para estar fundamentada desde el punto de vista jurídico –en otros términos: capaz de autoverificarse, ya que ella haría que lo que ella dice sea–; en cierto modo, esto constituiría el obstáculo por excelencia para las ciencias sociales. Por otra parte, las sociedades que conocen esta situación no tienen ciencias sociales, porque pienso que la ciencia social es un desafío absoluto: o hay orden social o hay ciencia social.

El tema que estoy abordando es bastante difícil y está en el límite de aquello sobre lo que puedo reflexionar. Cuestiona el sentido profundo de lo que es el pensamiento científico. Me parece que la primera conclusión de mis reflexiones hasta ahora podría resumirse así: la lucha por las clasificaciones forma parte de la verdad objetiva de los enclasamientos, aunque tenga una autonomía relativa respecto de ellos. La segunda parte de mi trabajo, que comienzo ahora, tendrá como propósito intentar corroborar en qué consiste la lógica específica de la lucha por los enclasamientos, explicar sobre qué se basan los fundamentos de su autonomía y, por lo tanto, el principio del poder simbólico como poder relativamente autónomo respecto de otras formas de poder, como el poder económico o el poder de la violencia estrictamente física. Lo que está en juego en la lucha por las clasificaciones es la producción y la imposición del modo de representación legítimo del mundo social, del modo de representación del mundo social capaz de actuar con autoridad y, al mismo tiempo, de volverse autoverificado. Como decía antes sobre el derecho, un discurso jurídico, que está en el límite de ser un discurso performativo, puede ser falso desde el punto de vista de la ciencia, pero puede contar con los medios para verificarse. Si tengo el poder suficiente y digo: "Mañana toda la clase obrera francesa se movilizará para pedir las 35 horas de trabajo semanal", puedo verificar esta declaración incluso si –desde el punto de vista de una ciencia rigurosa y al tomar en cuenta las relaciones de fuerza, las estructuras, etc.– esta frase puede parecer un engaño.

¿Esto significa que ese poder de movilización no tiene límite alguno? De hecho, el límite en el que se ejerce más allá de los límites objetivos se define mediante la realidad objetiva. Para que funcione, tiene que haber un fun-

damento objetivo, lo que no significa que todo esté dado en las condiciones objetivas. Lo que está en juego en la lucha por las clasificaciones es lo que llamo "poder de constitución", como poder esencialmente político de hacer existir lo que se dice. Es una lucha por la imposición de un enclasamiento homologado y universalmente reconocido. El triunfo de este enclasamiento reconocido no sólo se deberá al hecho de que, por ejemplo, los políticos estarán de acuerdo en reconocerlo, o los científicos en decir que es reconocido, sino también al hecho de que será constitutivo de la realidad; tendrá fuerza de ley, es decir que las personas serán realmente enclasadas según este enclasamiento con todas las consecuencias asociadas: tendrán papeles o no los tendrán, serán bien o mal vistos, estarán bien o mal pagos, etc. Por lo tanto, la lucha por el enclasamiento homologado no es sólo una lucha ideológica, en el sentido que se suele dar a una lucha que no tendría efectos más que en el terreno de las ideas o de las representaciones. La lucha por la imposición de la representación dominante es inseparable de la lucha para que la representación dominante se vuelva real, actuante en la realidad y constitutiva de la realidad. Para esto, hace falta que sea verosímil, compatible con la realidad, lo que no significa que ya esté inscripta en la realidad.

EL DERECHO, UN CASO PARTICULAR DE EFECTO DE TEORÍA

A partir de un ejemplo simple sobre el problema del derecho, intentaré explicar en qué consiste esta lucha. Vivimos el derecho sin pensar en él; el poder de decir el derecho (es decir, lo derecho en oposición a lo "de zurda", en oposición a lo torcido, lo masculino en relación con lo femenino, lo dominante en relación con lo dominado, lo legítimo en relación con lo ilegítimo, lo religioso en relación con lo mágico, lo oficial en relación con lo oficioso y lo oculto, etc.) consiste precisamente en el poder simbólico, en el poder de imponer un conjunto común de puntos de vista. Es el poder de imponer un consenso respecto del punto de vista sobre el sentido del mundo, de imponer con alcance universal principios que orienten la visión y, al mismo tiempo, las acciones y las representaciones. Por último, este poder es lo que llamaré, en un sentido muy amplio, el poder de ejercer un "efecto de teoría", al tomar la palabra "teoría" en su sentido epistemológico:[104] la teoría es una banalidad de la tradición epistemológi-

104 La palabra "teoría" viene del griego *theorein*, θεωρεῖν ("observar", "contemplar"), *theoría*, θεωρία ("contemplación", "visión de un espectáculo, visión intelectual").

ca, es lo que hace ver cosas que de lo contrario no veríamos. La tradición epistemológica multiplicó los ejemplos de efectos de teoría en varias ocasiones: cuando la teoría está constituida, los fenómenos que no se habían percibido, las realidades que se habían confundido, se distinguen; dicho de otro modo, sólo vemos aquello que tiene teoría. El derecho es un caso particular del efecto de teoría al igual que la acción política es un caso especial del efecto de teoría, en cuanto, mediante el ejercicio de la nominación legítima, aquel que posee una autoridad simbólica puede arrancar de la indeterminación del sentido del mundo a los sujetos sociales.

Para comprender el poder del efecto de teoría, hay que entender que obtener una visión clara del mundo, y en especial del mundo social, no es algo evidente. Lo que tanto se dijo sobre el mundo natural, que es ambiguo, indeterminado, etc., y que los sujetos sociales encuentran un orden aplicándole estructuras estructurantes, es casi verdad *a fortiori* para el mundo social. Max Weber hablaba todo el tiempo de la *Vielseitigkeit*, esto es, la pluralidad de aspectos en el mundo social, en el que las realidades sociales siempre se dan por perfiles, por partes.[105] Nunca pueden ser abarcadas por completo de una sola vez, y, además, los sujetos sociales están en cierto modo desamparados ante el presente y, por supuesto, ante el futuro del mundo social. La pre-visión o la pre-dicción constituyen uno de los problemas centrales de la vida política, y esto no por pura casualidad, ya que uno de los factores de la indeterminación del sentido del presente es precisamente el futuro que lo habita. No sabemos por qué es indeterminado. Es un tema que aparece mucho en la filosofía de la historia. El poder de predicción de aquellos que tienen una teoría –esto es, un instrumento para ver las relaciones– puede ejercerse en la medida en que el sentido del mundo social esté abierto, en suspenso, sin concluir. La teoría weberiana del profetismo dice algo similar:[106] el efecto profético, que es una de las formas por excelencia del efecto de teoría, consiste en dar a los agentes sociales que más lo necesitan una respuesta sistemática a las preguntas más diversas, ya sea a las cuestiones de vida

105 Sobre esta noción de *Vielseitigkeit* y su relación con la teoría de los campos, véase también P. Bourdieu, "Fieldwork in philosophy", en *Choses dites*, ob. cit., p. 32.

106 Véase en especial M. Weber, "Le prophète", en *Économie et société*, ob. cit., "Pocket", vol. 2, pp. 190-203. "La revelación profética siempre significa [...] para el profeta mismo [y] para los que le siguen: una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de *sentido unitario pleno*, frente a ella. La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta determinado 'sentido' sistemático unitario" (la cita corresponde a pp. 202-203).

o muerte a las que todas las profecías deben responder o bien a las preguntas más banales de la vida cotidiana: ¿tengo que ponerme sombrero?, ¿tengo que saludar poniéndome la mano sobre el corazón?, etc. Lo que caracteriza el discurso profético es que libera a los creyentes de cualquier inquietud que pueda existir en ellos respecto del sentido del mundo.

LAS PALABRAS COMO SENTIDO COMÚN

Lo que querría mostrar es que la lengua más común con la que expresamos el mundo funciona de esta forma. La palabra o el proverbio es una profecía en miniatura. Un filósofo estadounidense, Kenneth Burke, realizó un análisis de los proverbios y de las palabras de jerga en el que mostró que de ningún modo se trata de designaciones neutras, sino de cierto tipo de programas de acción que designan a la persona nombrada, indicando al mismo tiempo lo que hay que hacer con ella o lo que hay que hacerle, cómo tratarla, etc.[107] De ningún modo son descripciones constatativas; son provocaciones a actuar en cierta dirección. Las palabras más comunes definen la actitud a la vez autorizada y aprobada por la totalidad de un grupo. Las palabras representan el sentido común, y tener el sentido común de nuestro lado es una ventaja, porque todas las palabras están calificadas éticamente. Al agente ordinario implicado en el mundo social lo tranquiliza mucho tener el sentido común de su lado. Basta con pensar en las palabras de orden sobre las que hablaré más adelante. Las palabras siempre son consignas. El placer y la gratificación que sentimos –habría que dar muchos ejemplos– al repetir palabras que fueron dichas miles de veces en circunstancias socialmente constituidas que requieren estas palabras se debe a que sentimos que tenemos de nuestro lado todo el orden social, como si estuviéramos a la moda, haciendo el bien, perteneciendo a la ortodoxia. La oposición entre el pensamiento por derecha, el pensamiento de derecha, y el pensamiento "por izquierda", de izquierda, vergonzante, clandestino, oficioso, que no puede admitirse, declararse, en gran medida se asemeja a la oposición, analizada por la tradición sociológica, entre religión y magia. Del lado de la magia, podemos poner todas las cosas que no siempre pueden decirse. Uno de

107 Kenneth Burke, "Literature as equipment for living" [1938], en *The Philosophy of Literary Form. Studies in Symbolic Action* [1941], Los Ángeles, University of California Press, 1973 [ed. cast.: *La filosofía de la forma literaria y otros estudios sobre la acción simbólica*, Madrid, Antonio Machado, 2003].

los efectos más poderosos que ejerce el mundo social, el efecto de oficialización, consiste en esto, pura y simplemente. No agrega cosa alguna. Personas que viven juntas desde hace veinte años van a lo del alcalde y vuelven casados. Nos suele alcanzar con decir que es un hecho social, pero son cosas sobre las cuales no reflexionamos en concreto: el hecho de estar casados ante todos, de pasar de lo oficioso, lo clandestino, lo vergonzante, lo que no puede decirse, lo que se esconde, a lo oficial constituye un cambio radical, y pienso que uno de los efectos políticos más poderosos es el efecto de publicidad, *Öffentlichkeit*, el hecho de mostrar abiertamente, de dejar patente, de hacer público, publicar, exponer.[108] Las personas que están en el orden, de derecho, de derecha, etc., son aquellas que pueden exponerse, exponer lo que son sin avergonzarse; tienen todo el orden social a su favor.

Pienso que esta lógica del dar a publicidad es un caso particular de efecto de teoría: cuando una teoría se vuelve ortodoxa y dominante, pasa a ser una visión colectiva del mundo y esta visión colectiva del mundo pasa a ser el mundo propiamente dicho –la tradición materialista nos acostumbró mediante nada más que un artificio a distinguir entre el mundo social y la visión del mundo social–. La visión del mundo social, cuando está consensuada, es el mundo social, ella hace el mundo social. Y ya no hay desfase entre lo que pienso, con todo el mundo social para respaldarme, y lo que es. Esta suerte de inmersión en la ortodoxia es el objetivo de todas las luchas por la dominación simbólica. En cierto modo, la apuesta de cada lucha entre intelectuales, entre clérigos, y en forma más general, entre aquellos que tienen el poder de nombrar con cierta autoridad el mundo social, consiste en imponer esta visión consensual del mundo que no sólo diría el mundo, sino que también lo haría. En *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* Benveniste destaca que todas las palabras que expresan el derecho en el ámbito indoeuropeo tienen algo que ver con la raíz "decir";[109] como si decir fuera siempre decir el derecho, decir lo que es. Desde el momento en que ustedes están autorizados a decir públicamente, sin esconderse, tienen de su lado a un grupo entero que les delega el poder de decir, por él y con él, lo que es, y, al tener de su lado a un grupo entero, tienen su fuerza, que es capaz de imponerse como constituyente de la realidad. Sin más, estamos en la lógica de lo performativo. Sobra decir que lo que está en juego en la lucha

108 P. Bourdieu retoma esta noción en la clase del 9 de junio de 1982.
109 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, ob. cit., p. 133 y ss.

por el poder simbólico es la apuesta por la autoridad que permite tener enunciados performativos sancionados de manera positiva.

Por último, retomo las condiciones que tornan posible este efecto de performatividad. Sin duda alguna –y hablaré de esto a continuación–, existen condiciones que un agente debe cumplir para poder hablar en nombre de un grupo, esto es, las condiciones de la acumulación de la autoridad. Ahora bien, también existen, del lado del objeto, en este caso el mundo social, propiedades que permiten que se ejerza el efecto de teoría. Un poco antes hablé de la ambigüedad del mundo social: considero que, a diferencia de la teoría realista que los sociólogos suelen aceptar en forma consciente o inconsciente, la representación del mundo social en nada se asemeja a un reflejo. No es un dato inmediato ni un reflejo mecánico, sino una construcción casi siempre colectiva que se basa en particular sobre el lenguaje, y pienso que si, tal como hace Benveniste, podemos valernos de un análisis estrictamente lingüístico para obtener una teoría del mundo social, esto se debe a que el lenguaje es un instrumento de construcción del mundo social. Si hay un terreno en que la hipótesis de Sapir-Whorf (cada lengua es constitutiva de la realidad) y la tradición Humboldt-Cassirer, que es independiente de la anterior pero igual de neokantiana (el lenguaje construye la realidad, brinda las estructuras estructurantes del mundo social), son verdaderas, es el terreno del mundo social. En el caso del mundo social, la indeterminación objetiva permite aplicar un instrumento elemental de pensamiento al mundo: las palabras, las palabras comunes. Por ejemplo, considero que uno de los objetos más interesantes para estudiar las morales de clase podría ser el uso de las interjecciones, las exclamaciones, ya que hay toda una filosofía social y una representación del mundo encerradas en una forma [...] de exclamar y que es una forma a la vez corporal y verbal de reaccionar en el mundo, que se adquiere en forma totalmente inconsciente mediante imitación cuando estamos con las mismas personas en las mismas situaciones. [La moral de un grupo] se aprende mediante la herramienta del lenguaje cotidiano, de los proverbios, de las expresiones, etc.

Desde luego, las condiciones sociales de producción y de funcionamiento de los distintos proverbios, de las distintas consignas políticas, son muy diferentes: en un caso, se trata de un sentido común, unánime, como la lengua; en el otro, se trata de agentes singulares que podemos asignar a una posición en el espacio social. Ahora bien, desde el punto de vista del efecto ejercido en la percepción del mundo social, la lógica es exactamente la misma. Por ejemplo, cuando el mundo social es el lugar de continuidad, el poder simbólico de los clasificadores consiste en introducir lo discontinuo (hay una derecha y una izquierda, un

masculino y un femenino, etc.). Esto me hace pensar, por ejemplo, en el trabajo de un estadístico que intentó mostrar cómo los estadísticos de nuestras sociedades realizan sin cesar recortes dentro de continuos, o bien enclasan cosas imposibles de enclasar o que no caben en clasificación alguna.[110] Cuando las personas del Insee enclasan como "estudiante" a un estudiante que se gana la vida como camarero en un restaurante, realizan un recorte arbitrario en una realidad doble, múltiple. Introducen lo discontinuo en lo continuo, al igual que lo hacen las clasificaciones primitivas que describe Lévi-Strauss, cuando dicen: existe lo caliente, lo frío, lo seco, lo húmedo, el sol, la luna, etc. Este discontinuo se impone de inmediato cuando tiene el orden social de su lado, porque puede darse a publicidad, mostrarse, declararse, expresarse y, al mismo tiempo, las previsiones orientadas por este enclasamiento están al menos confirmadas por los otros miembros del grupo. Una visión del mundo es un sistema de esquemas de previsión que, dado que todos los comparten, pasan a ser válidos, quedan validados. El sistema de previsión en función del cual ustedes actúan puede parecer "loco" desde el punto de vista de otro sistema de previsión, pero –en un universo en el que todos lo compartan– ustedes están en lo cierto. De este modo, en una sociedad en la que el principio clasificatorio dominante fuese la religión, las conductas que nos parecen incoherentes se viven como coherentes y siempre están revalidadas como tales por el hecho de que encuentran en conductas orquestadas conforme a las mismas estructuras la confirmación de su propia validez.

110 Quizá P. Bourdieu se refiera una vez más a L. Thévenot, "Une jeunesse difficile. Les fonctions sociales du flou et de la rigueur dans les classements", cit.

Clase del 2 de junio de 1982

El acto de consagración • La lucha simbólica por el enclasamiento • El capital simbólico • La manipulación de las fronteras entre los grupos • Defender su capital

Hoy querría explicar en qué consiste la especificidad de la lucha simbólica. En el último encuentro describí lo que llamé "efecto de teoría", el efecto de nominación por el cual la enunciación de una conclusión sobre el mundo social contribuye a imponer una representación de este mundo. Podría haber denominado a este efecto de teoría, en forma indiferente, "efecto de nominación", "efecto de institución", "efecto de constitución", "efecto de consagración" o también "efecto de legitimación". Doy una serie de nombres que pueden intercambiarse en forma parcial, sólo por una cuestión de método. Por cierto, a lo largo de mi trabajo, me pareció que el simple hecho de reemplazar una palabra con otra hacía que la ciencia alcanzara inmensos progresos. Por ejemplo, el efecto de teoría que había analizado la última vez se asemejaba a una subclase del efecto de institución que había analizado en otro momento; y a mi entender, el simple hecho de poner en relación dos análisis [realizados] a partir de su propia lógica en espacios teóricos diferentes, en momentos diferentes, producía un efecto considerable de esclarecimiento y profundización. Por ende, al dar dos nombres distintos a una operación o una institución idéntica, podemos eliminar una serie de obstáculos para el pensamiento sistemático que se deben al hecho de que los campos semánticos en que funciona cada una de las palabras empleadas están separados; reemplazar una palabra con otra es una técnica de investigación importante, que muchas veces permite un avance. Hablar de "efecto de teoría" es insistir en que la designación, la nominación, permite, como suele decirse, ver las cosas con otros ojos.

EL ACTO DE CONSAGRACIÓN

Desde mi punto de vista, lo que suele decirse de la ciencia también es válido para el discurso político, que hace percibir cosas que pasaban inadvertidas, que eran obvias. Por ejemplo, toda la teoría de los formalistas rusos sobre la poesía insiste en que lo que caracteriza el discurso poético es producir un efecto de "extrañamiento", el cual hace percibir las cosas encasilladas por la rutina en el "eso es evidente".[111] No es casualidad que haya un vínculo entre la poesía y los problemas que planteo, y que además uno de los casos privilegiados del discurso de institución, de imposición o de efecto teórico sea el discurso poético, tal como está testimoniado en las sociedades arcaicas.[112] En las sociedades así denominadas, este rol de nominación y de constitución del mundo social por la nominación incumbe al poeta que no produce para sí mismo o para los otros productores –como sí sucede en las sociedades en las que existe un campo de producción intelectual relativamente autónomo–, sino que está investido de un mandato social y de la misión de nombrar el mundo en los momentos en que se vuelve innombrable, es decir, en los momentos trágicos, difíciles, en los que al hombre corriente le faltan las palabras.

Ese también es el rol del profeta, y la última vez retomé la definición de Max Weber sobre la profecía, un discurso que, precisamente, surge en tiempos de crisis: cuando nada queda por decir ante un mundo que se ha vuelto tan enigmático que ya nadie puede decir nada, el profeta toma la palabra y dice: "Esto es lo que hay que ver". Este efecto de teoría o de constitución (la palabra "constitución" interpretada en los dos sentidos, el filosófico y el de la ciencia política) también es un efecto de legitimación y de consagración. Pienso que la palabra "consagración" es importante para poder notar otro aspecto del efecto que quiero describir. De una gran riqueza y poder desde el punto de vista sociológico, esta palabra designa un acto muy extraño, ya que consagrar algo es reiterar algo que ya existía diciéndolo. En cierto modo, en el acto de consagración hay una suerte de redundancia respecto de lo real; podríamos citar

111 P. Bourdieu hablará de esta teoría más adelante, en las clases del 7 de diciembre de 1982 y del 11 de enero de 1983, y también en *Les règles de l'art*, ob. cit., p. 31 y ss., y en *Manet. Une révolution symbolique*, ob. cit., pp. 370-373.

112 Sobre este tema, véase Pierre Bourdieu y Mouloud Mammeri, "Dialogue sur la poésie orale en Kabylie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, n° 23, pp. 51-66.

a Mallarmé: "El mundo tiene lugar, no le añadiremos más".[113] La consagración es un acto fácil de poner en ridículo, ya que, por ejemplo, sólo podemos consagrar una diferencia que existe, pero ¿para qué consagrarla si ya existe? En cierto modo, podríamos negar la acción simbólica de consagración diciendo que es puramente simbólica (en el sentido en que decimos: "Hizo un donativo puramente simbólico", esto es, nada). En la palabra "consagración" reaparece la paradoja de lo simbólico y pienso que vale la pena pasar por esta palabra: la consagración reitera algo que ya existía diciéndolo. Ahora bien, en cierto modo, esta reiteración cambia todo: lo que no era más que una diferencia pasa a ser una distinción, algo legítimo y sagrado, una frontera sagrada.

De hecho, cuando nos referimos al problema de la existencia del grupo, de la distinción social, de las estructuras sociales, de las divisiones sociales, el acto de consagración es un acto fundamental porque es típicamente una de esas intervenciones simbólicas que nada son, o que en cualquiera de los casos no serían gran cosa si no se basaran sobre diferencias ya existentes, y que al mismo tiempo son todo porque transforman diferencias de hecho en diferencias significantes y en diferencias de derecho. Las diferentes diferencias (entre los sexos, las edades, las regiones, las clases, etc.) que tenía en mente durante mis análisis deben preexistir para poder ser constituidas simbólicamente, pero son profundamente transformadas por su nominación, por su institución, y la palabra "institución", que yo también usé, debe ser interpretada en el sentido fuerte del término. En la tradición jurídica, la palabra "institución" tenía un sentido activo: se hablaba de la institución del heredero, vale decir, del acto por el cual un padre de familia, en derecho, instituía como heredero a tal o cual de sus hijos; esto es, mediante un acto simbólico lo designaba como autorizado para heredar y las propiedades socialmente constituidas permitían que lo designaran como tal (era el mayor, el más fuerte, el más bello o el más valiente, etc.).

El acto de institución o de constitución es uno de esos actos que parece inútil, insignificante, pero que sin embargo posee una eficacia simbólica específica y fundamental que consiste en transformar el hecho en derecho: lo absurdo, el *datum brutum*, el "es así", el "es de esta forma", en "esto debe ser así". Desde luego, esta operación de constitución, de

113 La cita exacta es: "La naturaleza tiene lugar, no le agregaremos más", Stéphane Mallarmé, "La musique et les lettres" [1894], en *Œuvres complètes*, ed. al cuidado de Henri Mondor y Jean Aubry, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1945, p. 647 [ed. cast.: "La música y las letras", en *Prosas*, Madrid, Alfaguara, 1987].

institución y de consagración, de nominación o de poder de legitimación es a la vez posible porque existen diferencias, pero también porque estas diferencias nunca están del todo constituidas, nunca son del todo indiscutibles. En el último encuentro insistí en los fundamentos objetivos de la acción simbólica de institución o de constitución, vale decir, la polisemia objetiva del mundo social, su indeterminación relativa que se debe, por un lado, a la pluralidad de aspectos, como decía Max Weber, y por el otro, al hecho de que el porvenir del mundo siempre está abierto y que, al mismo tiempo, siempre hay incertidumbre sobre lo que va a acontecer. De allí que el acto de constitución casi siempre adopte la forma de una previsión, incluso si aparece como una constatación –"La vuelta a clases es buena" quiere decir: "Hay que hacer lo necesario para que sea buena"–. El lenguaje político está lleno de estas proposiciones que parecen ser constatativas pero que en realidad son performativas. Por ende, el acto de constitución supone la existencia de diferencias que no son totalmente indiscutibles, por las cuales podemos tomar partido de distintas maneras. Así, en esta relación entre el poder simbólico de constitución, institución, etc., y la ambigüedad del mundo, se instaura aquello que quería describir: la lucha por el monopolio del poder simbólico, esto es, la lucha por el poder de enunciar en forma legítima la verdad del mundo.[114] Esta lucha por la verdad, por el poder de decir lo que es, por el poder de enunciar el ser –enunciar el ser siempre constituye una manera de decir lo que debe ser–, esta lucha por el monopolio de la performatividad es la lucha política propiamente dicha (o la lucha religiosa, que es uno de los subcasos de la lucha política). Es una lucha por el reconocimiento, esto es, por la imposición de una forma de conocimiento del mundo social que sea reconocida. Por consiguiente, la lucha por el poder simbólico es una lucha por la imposición de un principio de percepción del mundo, de un principio de enclasamiento, de división, de diacrítica, de crítica, de juicio, que sea reconocido como legítimo, basado sobre el *consensus omnium*, y que al mismo tiempo reciba de este consenso cierta forma de objetividad.

Así, estamos ante un problema central a la hora de reflexionar sobre el estatus de las ciencias sociales y la particularidad de su discurso científico. No lo desarrollaré hoy, sólo quiero traerlo a la memoria: el discurso sobre el mundo social puede fundamentarse, como cualquier discurso con

114 Sobre el Estado como instancia que reivindica con éxito el monopolio de la violencia simbólica legítima y como "banco de capital simbólico", véanse los cursos del Collège de France de los años 1989 a 1992, publicados con el título *Sur l'État*, ob. cit.

pretensión científica, mediante su validación en las cosas y puede pretender estar fundamentado en las cosas propiamente dichas, pero también puede pretender estar fundamentado en el consenso de un grupo. Por ende, hay dos maneras de justificar un discurso sobre el mundo social. Podemos decir que es verdadero porque las leyes que instaura permiten hacer previsiones verificadas en el mundo; pero [también] podemos decir que es verdadero porque un grupo entero o todos los que dominan un grupo dicen que es verdadero y que, como pueden [instaurar] la verdad en nombre de este grupo, tienen un poder de verificación. Retomaré este tema central[115] ya que, al no diferenciar entre estos dos principios de validación del discurso sobre el mundo social, nos encerramos en una discusión interminable sobre el estatus científico de las ciencias sociales.

LA LUCHA SIMBÓLICA POR EL ENCLASAMIENTO

Dejo este problema para lo último porque creo que es el más difícil. Hoy querría definir la lógica de esta lucha simbólica por el enclasamiento, a partir de lo que está en juego en ella y de su lógica. En esta lucha está en juego la existencia de grupos y, al mismo tiempo, de identidades sociales, en la medida en que la identidad asignada a tal o cual individuo depende del grupo al que esté asignado y de la identidad de ese grupo. Por lo tanto, plantear el problema del enclasamiento implica plantear el problema de la naturaleza de los grupos: ¿qué es un grupo?, ¿qué constituye un grupo?, ¿quién tiene el poder de decir: "Esto es un grupo"?, ¿cuáles son los grupos que tienen el poder de decir: "Esto es un grupo"?, los grupos ¿a quién delegan el poder de decir: "Esto es un grupo"?

Con el fin de brindar material concreto para reflexionar y no quedarnos en *topoi* que pueden resultarles abstractos, daré un ejemplo preciso, el de la lucha por la nación o la región. Las luchas nacionalistas o regionalistas, las luchas feministas o las luchas de clase tienen como objeto la existencia o la no existencia de grupos, los límites de estos grupos y, al mismo tiempo, la identidad de las poblaciones definidas por estos límites. En un texto que no presentaré aquí, analicé lo que se pone en juego en las luchas regionalistas y lo que significa la lucha por imponer la existencia de una región,[116] y señalé –en este caso, la etimología es muy

115 Véase en especial el final de la clase del 16 de junio de 1982.
116 P. Bourdieu, "L'identité et la représentation", cit.

esclarecedora– que, como indica Benveniste en *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*[117] (vuelvo a citarlo, lo que debería incitarlos a leerlo con urgencia), la palabra "región", *regio*, proviene de la expresión *regere*, con dos expresiones clave: *regere fines*, que significa "trazar fronteras"; y *regere sacra*, que significa "instituir", "constituir cosas sagradas". En realidad, es dos veces la misma cosa en la medida en que, según la definición durkheimiana, *sacer* o *sacra* es lo que está constituido por una división, lo que genera el límite. Cuando trazamos una línea, hay un lado bueno y un lado malo de la línea, y eso es lo sagrado. Es un poco lo que dice Durkheim.[118] Instituir un límite consiste entonces en ponerse en posición de *regere*, lo cual es un estatus de *rex*, de rey (la palabra *rex* pertenece a la familia de *regere*). Aquel que traza límites se instituye en el rol del *rex* arcaico que tomaba un arado, trazaba el límite alrededor de una ciudad y, al mismo tiempo, constituía el espacio sagrado de la ciudad. El *rex* instituye un grupo. Se arroga, usurpa –usurpación legítima o ilegítima, la cuestión toda depende de esto– el derecho de recortar el mundo social, de trazar fronteras en un mundo social que, como dije antes, [siempre deja aparecer] líneas confusas, intrincadas, líneas punteadas. Su rol es instituir divisiones allí donde había *continuum*.

De este modo, podemos trasponer al espacio social lo que había dicho la última vez sobre la lucha simbólica (decía que hay un efecto de teoría que es posible porque hay ambigüedad): el mundo social, cuando lo analizamos de manera estadística, por ejemplo, aparece como una suerte de trama, de madeja, de fronteras con líneas punteadas más o menos espesas, que son en parte superponibles y heterogéneas. Así, la división en castas se diferencia de la división en clases, mediante la introducción de recortes definidos en espacios superpuestos donde hay zonas borrosas, para que todos sepan bien de qué lado de la línea están. Tomaré la metáfora de la nube o del bosque que suelen usar los estadísticos: en una nube hay una zona borrosa que atravesamos sin notar cuál es el lugar donde aún es nube y donde ya no es nube; del mismo modo, en el linde del bosque, la densidad de los árboles disminuye y es muy difícil saber dónde termina el bosque y empieza la pradera. Podríamos tener en cuenta este problema cuando reflexionamos sobre qué es una frontera. Todos cuantos pasaron por la frontera entre Francia y Suiza habrán

117 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, ob. cit., pp. 9-15.

118 Véase Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], París, PUF, 1968, libro III, cap. 5, § 4, pp. 584-592 [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993].

notado que una frontera es algo muy arbitrario, la geografía del espacio no cambia. Los geógrafos y los políticos siempre buscan hacer coincidir las fronteras sociales, es decir, arbitrarias, con una frontera natural, y se ponen muy contentos cuando la verdad coincide con una frontera natural (lo que "es verdad de este lado de los Pirineos, es mentira del otro")[119] porque entonces puede naturalizarse la frontera. Ahora bien, hay fronteras artificiales que se recuerdan como tales. En ese caso, el acto jurídico de delimitación se realiza en forma arbitraria y aparece en su verdad de corte discontinuo en un tejido continuo. La lógica del *Concours Général*[120] demuestra que mi análisis nada tiene de formal ni de abstracto, y algunas de las reflexiones que compartiré con ustedes nacieron del hecho de tomar en serio cosas que todos conocen: ¿por qué el n° 29 en la lista del *Concours Général* es *polytechnicien*[121] y el n° 30 no lo es? Sabemos muy bien que la diferencia es de menos de medio punto y que los azares de las estadísticas no pueden garantizar la validez de esta diferencia.[122] Allí vemos el tipo de acción de prerrogativa, de recorte realizado por un *rex* social, con el sistema escolar, como mandatario de no se sabe bien qué (la cuestión del mandatario es muy interesante). Un acto social, un decreto, llevará a cabo una división discreta en un tejido continuo. De un lado estarán las personas consagradas, que toda su vida estarán consagradas como tales, más allá de lo que les suceda; incluso si sufren una lesión cerebral, sus capacidades, sus competencias, seguirán estando acreditadas –más allá de todos los accidentes y vicisitudes naturales, están constituidas socialmente *in aeternum* como mandatarios por ser inteligentes, profesores, etc.–. Del otro lado de la línea, a casi medio punto, el resto será rechazado en las tinieblas exteriores a partir de recortes que se asemejan –suele emplearse esta metáfora– al juicio final, con una suerte de violencia en el recorte entre los elegidos y los excluidos. Esta operación de discernimiento, de *diákrisis*, de recorte, de definición, de limitación, es en cierto modo la operación social por excelencia cuya arbitrariedad debe pasar inadvertida para que funcione socialmente.

119 Alusión al famoso aforismo de Pascal (*Pensées*, ed. Lafuma), 60 [ed. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2001]).

120 Se trata de un concurso nacional realizado anualmente en Francia entre los mejores alumnos de los *lycées*. [N. de T.]

121 Alumno de Polythecnique (o X). [N. de T.]

122 En ese concurso la diferencia entre la nota máxima y la mínima obtenidas (y entre el último admitido y el primer rechazado) suele ser de pocas décimas o centésimas de punto. Al respecto, puede verse lo señalado por Bourdieu en *La reproducción*, ob. cit. [N. de E.]

Lo que dije sobre las fronteras naturales podría decirse sobre todos los tipos de fronteras sociales: son divisiones que, para funcionar socialmente, no deben reconocerse como divisiones arbitrarias, sino como naturales; y para lograr esto –que constituye la principal dificultad para el análisis sociológico a la hora de distinguir, por ejemplo, los efectos técnicos y sociales del sistema escolar–, estas divisiones por consagración, en el sentido que mencioné al principio, deben superponerse bien o mal, hasta cierto punto, en la medida de lo posible, a divisiones preexistentes, o en cualquiera de los casos, dotarse de una eficacia social tal que *ex post*, si no hay diferencia *ex ante*, produzcan las diferencias que deben sancionar, lo cual constituye el efecto de consagración, el efecto "nobleza obliga" que describí en otra ocasión[123] y que no quiero reiterar ahora.

Retomaré brevemente la lucha regional, así podremos reflexionar sobre la lógica de la frontera. Para que Córcega pueda ser el objeto y el instrumento de una lucha regionalista, tiene que haber bases objetivas: es mejor que sea una isla, que allí haya otra lengua, etc. Incluso un grupo regional con todos los indicadores por los cuales se reconoce una región puede no tener un movimiento autonomista, y viceversa: un grupo sin siquiera uno de esos indicadores (lengua, frontera natural, producción propia, etc.) por los cuales se reconoce una región puede tener un movimiento regionalista muy potente, lo cual da una idea de la autonomía de lo simbólico. Dicho esto –y aquí reside el problema de la articulación de la lucha en cuanto a las representaciones de las oportunidades objetivas de lucha que ofrece el conocimiento de la verdad objetiva–, me parece que la lucha en torno a las representaciones, la lucha de los enclasamientos, tiene tantas más posibilidades de triunfar cuanto más fundamentada esté en enclasamientos objetivos. Creo que podemos decir esto sin correr riesgos. Por consiguiente, existe una autonomía relativa de la lucha, sobre todo porque la lucha puede emplear armas simbólicas. El terrorismo es una de ellas, actúa tanto mediante su eficacia simbólica como mediante su eficacia técnica. Existen técnicas de todo tipo, como la manifestación (retomaré la palabra "manifestación"), que permiten constituir e instituir en el modo del "es así" una diferencia que preexistía, pero de otro modo.

Los occitanos vivieron hasta el siglo XX sin saber que eran occitanos y aún se ríen cuando alguien los dice que lo son –aún no se dieron cuenta del todo de eso–. Aquel que empieza a decir a los occitanos –porque le

123 Véase P. Bourdieu, "Les rites d'institution", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 43, 1982, pp. 58-63; luego incorporado a *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 175-186.

interesa, porque hay un interés particular en ser occitano, etc.–: "Ustedes son occitanos, deben saberlo", se apoya sobre bases objetivas, pero por lo general no son aquellas en las que cree. Ese era el sentido de mi artículo:[124] pienso que no hay tantas bases objetivas en el movimiento occitano, sino más bien que los occitanos están estigmatizados. [...] A lo largo de la historia, muchos grupos se constituyeron finalmente sin otra base más que los efectos estigmatizantes de una lucha simbólica previa.

EL CAPITAL SIMBÓLICO

Ahora que planteamos esta serie de ejemplos –pienso que el caso del feminismo sería aún más claro, pero al mismo tiempo puede ser demasiado simple y superficial–, la pregunta es: ¿cuál será la lógica de la lucha propiamente simbólica? En esta lucha la prenda en juego será la adquisición de un capital de un tipo específico que denomino "capital simbólico", vale decir, para no demorar nuestro avance, un capital de reconocimiento (pronto retomaré este concepto). En pocas palabras, este capital estaba implícito en todo lo que dije hasta ahora sobre el hecho de que existir socialmente es en principio existir en el modo del "es así": hay una región occitana que se desconoce como tal, una Occitania en sí, una clase obrera en sí, etc. Cuando un investigador aplica criterios objetivos descubre, mediante su trabajo de teórico, que los grupos existen en el papel, pero al mismo tiempo, existen en el papel porque existen en la realidad, sin por esto existir simbólica, objetivamente para la conciencia de los agentes en las representaciones. Por lo tanto, la existencia social es un *esse*, ser, pero también un *percipi*. (Uso el latín porque retoma tradiciones, sé que voy rápido: es mejor para quienes saben y para quienes no saben, da lo mismo [*risas*]... No, es importante porque, si me privo de estos instrumentos de pensamiento, hay muchas cosas que ya no podré pensar). Así, hay un modo de existencia de las cosas sociales que es un *percipi*, un ser percibido, y el capital simbólico es una forma de ser percibido que implica, por parte de los que perciben, un reconocimiento de aquel que es percibido. Podemos decir que uno de los objetos de la lucha simbólica es cambiar el ser al cambiar el ser percibido, en la medida en que el ser percibido forma parte de la verdad completa del ser

124 Sobre el ejemplo de Occitania, véase P. Bourdieu, "L'identité et la représentation", cit., pp. 285-286.

cuando se trata del mundo social. Estas eran las conclusiones a las cuales había llegado en los encuentros anteriores: no podemos comprender completamente la realidad social si no englobamos el hecho de que no es simplemente lo que es, sino que también incluye en parte la representación que los agentes se hacen de esta realidad.

El ejemplo del regionalismo elucida a la perfección que podemos cambiar el ser cambiando el ser percibido. El ser de los occitanos ya no es el mismo desde que existe una cuestión occitana, desde que las personas empiezan a escribir "OCC" [por Occitania] sobre las señales viales. Esto es muy importante y se ve claramente en las situaciones de descolonización. Creo que este ejemplo es muy típico: un ministro argelino de la Argelia independiente habla en la radio y todos dicen "¡Qué bien habla en francés!"; cuando hablaba un argelino colonizado todos decían "¡Qué acento asqueroso que tiene!". Es un cambio social muy importante y pienso que esto podría ser similar en el caso de Occitania: al llegar a Aire-sur-l'Adour, puede parecernos que sus habitantes hablan francés con un acento magnífico. Es un detalle, pero puede cambiar muchas cosas en la percepción que las personas tienen de sí mismas y en la percepción que tenemos de ellas. Estos ejemplos son un poco insuficientes, pero creo que, si desarrolláramos este tema en profundidad, llegaríamos a cosas muy [importantes].

Entonces, la lucha simbólica tiene como objetivo cambiar los grupos, las relaciones entre los grupos, la división en grupos, la jerarquía de los grupos, cambiando la visión de los grupos, es decir, la visión que los grupos tienen de los grupos, la visión que las personas que forman parte de los grupos tienen de los grupos de los que forman parte y también la visión de los otros grupos. Lo que está en juego es cambiar el principio de visión o de di-visión, y no hay visión que no sea división: desde el momento en que planteo una clase, planteo una clase complementaria; si planteo una forma, planteo un fondo. De allí que las representaciones son dualistas casi por naturaleza: la lógica de lo simbólico es automáticamente dualista. Por cierto, esta es una de las taras del pensamiento, sobre todo respecto del mundo social, y los sociólogos están saturados de tipologías dualistas. Si entienden lo que les digo, a partir de ahora desconfiarán: es normal que el discurso sobre el mundo social sea dualista espontáneamente porque es la lógica del conocimiento espontáneo de lo social, pero esto no significa que una ciencia social deba sublimar este conocimiento en un discurso que aparenta ser científico, como suele hacerlo la sociología; también puede tomarlo como objeto. Esta lucha simbólica es una lucha por la imposición de la visión legítima de las divisiones, del buen punto de vista sobre el mundo social, de la perspectiva adecuada sobre el mundo social. La relación entre esta lucha y lo que llamo "poder simbólico" o "capital simbólico" es muy simple.

Podemos enunciarla en una fórmula que comentaré más adelante. La autoridad o el poder simbólico, o lo que supone el enunciado de un performativo que implique sus condiciones de realización, es un *percipi* que permite imponer un *percipere*: es un ser percibido que da autoridad para imponer un percibir. En otros términos, el capital simbólico es un estatus social, una manera de ser social, de estar en el mundo social, de ser para los otros; es un ser social que está [...] reconocido como autorizado para decir: "Como pueden ver, hay dos clases". Estamos entonces en la lógica pura del percibir-ser percibido. Cualquiera puede decir cualquier cosa, decir de todo es incluso algo propio del lenguaje, pero para poder decir, con posibilidad de triunfar, "hay dos clases" (o: "Para ustedes es lo mismo, pero existe una pequeña burguesía nueva y una pequeña burguesía antigua", o bien: "Aquí hay pequeños burgueses en ascenso, pequeños burgueses en descenso y [ese estatus] va a determinar la lectura de sus diarios"), hacen falta ciertas condiciones, y una de las condiciones es precisamente que aquel que performa, aquel que dice y predice, sea percibido como alguien con fundamento para predecir. Evidentemente, estamos en un círculo.

¿Cómo se adquiere este capital simbólico? No uso la designación "capital simbólico" para distinguirme, sino porque creo que esto aporta beneficios científicos, en vez de hablar de "prestigio", "reputación" u "honor". Habría que analizar las diferencias entre estas palabras tan importantes. La palabra "honor" designa el capital de ciertas sociedades sin capital económico, es el poder que tenemos cuando se nos reconoce como dignos de tener poder. Hay una frase de Hobbes que dice algo así: "Tener reputación de ser alguien con poder es ya tener poder".[125] Las estrategias engañosas son estrategias sociales que permiten a los agentes sociales o a los grupos tener cierta libertad respecto de las condiciones objetivas; al convencer de que uno tiene poder, y al convencerse de esto, uno se otorga autonomía respecto de su posición objetiva, lo que constituye típicamente la definición de la pequeña burguesía que, a partir de su pretensión de tener más de lo que tiene, obtiene una especie de valor agregado respecto de su definición estricta en términos objetivos.[126]

125 Esta frase, a la que Bourdieu hace referencia varias veces, probablemente sea: "La reputación de poder es un poder, porque atrae a aquellos que necesitan protección" (Thomas Hobbes, *Léviathan* [1651], trad. fr. de Françoise Tricaud y Martine Pécharman, París, Dalloz - Vrin, 2004, cap. 10, p. 78. [ed. cast.: *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2003]).

126 Véase al respecto P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., en especial el cap. "La bonne volonté culturelle", pp. 365-421.

Esta pretensión puede dejarse de lado, pero el valor añadido de representación da una autonomía respecto de la posición estricta definida en términos estrictamente económicos.

En muchas sociedades, el capital simbólico consiste sobre todo en un apellido, y no por casualidad aún hoy, en nuestra sociedad, los apellidos, y en particular los apellidos nobles, son una forma de capital simbólico, un capital de reconocimiento que tiene su propia lógica de acumulación, conservación, transmisión y también de conversión en otras especies de capital. Podemos analizar los casamientos que se practicaban en el siglo XIX entre los miembros de la aristocracia en declive y los ricos o ricas estadounidenses como una forma de intercambio de un tipo de capital por otro. En el universo literario, podemos intercambiar capital simbólico por notoriedad literaria, capital simbólico que consiste en un nombre, en un nombre propio, un apellido, y hay universos en que la acumulación consiste en forjarse un nombre, es decir, constituirse una imagen distintiva.

Esto que digo puede ser el punto de partida para numerosos análisis que ustedes pueden profundizar y que pueden resultarles suficientes o insuficientes; sólo [propongo] rápidamente una variedad de temas para ir directo a lo esencial. El nombre propio en las sociedades regidas por la lógica del honor constituye entonces el capital principal: puede haber luchas por la herencia del nombre propio. En las sociedades en las que está el nombre y el apellido (Fulano hijo de Mengano), hay una lucha por la herencia del nombre. Por ejemplo, en un linaje en el que un ancestro prestigioso tiene un nombre prestigioso, habrá una lucha entre tres hermanos que tengan un hijo mayor para saber cuál de los nietos heredará el nombre del abuelo, y al mismo tiempo, una forma de capital en nombre de una suerte de identificación mágica que funciona en todos los grupos. Cuando decimos: "Ese hombre es hijo de un *polytechnicien*", estamos en la misma lógica de la participación levybruhliana[127] que

127 Alusión a la noción de "participación mística" que utiliza Lévy-Bruhl para intentar comprender los vínculos de identidad que, según él, provienen de una "mentalidad primitiva" o "prelógica", y están establecidos en ciertas sociedades entre los pueblos o los individuos y, por ejemplo, sus dobles o sus ascendientes en el orden animal. Véanse Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, Alcan, 1910 [ed. cast.: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Buenos Aires, Lautaro, 1947] y *La mentalité primitive*, París, Alcan, 1922 [ed. cast.: *La mentalidad primitiva*, Barcelona, Península, 2003]. Véase también, más adelante, la clase del 5 de octubre de 1982, p. 219.

cuando al nieto se le da el nombre del abuelo y se le transmite algo. No es más mágico en un caso que en el otro, pero ya retomaré esto.

Por lo tanto, el nombre es una de esas propiedades importantes en torno a las que se constituye el capital simbólico, ya que todas las representaciones están vinculadas con él; lo que está en juego no es el nombre en sí mismo, sino el nombre en la medida que es el soporte de una serie histórica de representaciones. Fulano es hijo de Fulano, que es hijo de Mengano, que es hijo de Zutano, que fue el primero que hizo tal cosa, que fue un morabito importante o cuyo nombre está en el *Who's Who*: los títulos que dan un nombre y que contribuyen a establecer una marca prestigiosa varían mucho según la sociedad, pero la lógica es la misma. Esta representación se acumula sin que lo notemos, es un crédito, un capital de crédito (en "crédito" hay "creencia") que se acumula muy lentamente, que es colectivo, en el que todos los miembros participan y que puede perderse por culpa de uno sólo. De allí la solidaridad a veces patética de las sociedades de honor: el error de uno sólo puede destruir el capital de todos. Es lo mismo que sucede con el *numerus clausus* de nuestras *grandes écoles*, por ejemplo: si hay una defensa totalmente inconsciente y no calculada del nivel, como dicen los portadores de títulos, se debe a que saben muy bien que por el error de uno sólo, todo el linaje pierde su patrimonio. En las sociedades arcaicas, la desgracia llegaba por el lado de la mujer; en nuestras sociedades, llega por aquel que fracasa, el hijo de un *polytechnicien* que arruina el capital simbólico de todo el linaje. Esto puede abrir camino a un análisis sobre las estrategias transhistóricas con las que los grupos intentan controlar su capital de reputación o aumentarlo, por ejemplo, mediante una gestión racional de la cooptación: cuando la cooptación es adecuada, el capital simbólico o el crédito aumenta; cuando es inadecuada, disminuye, etc. Gran parte de los mecanismos interpretados como psicológicos son en realidad una suerte de gestión racional del capital simbólico. No me extiendo.

LA MANIPULACIÓN DE LAS FRONTERAS ENTRE LOS GRUPOS

Esta lucha por el capital simbólico gira siempre en torno a fenómenos de nominación, y si el nombre propio o el nombre común de los grupos, clanes, tribus, es el elemento al cual se asocian las propiedades de reputación y representación, se debe a que en los orígenes de cada acumulación de capital simbólico hay un hecho arbitrario de nominación por medio del cual el grupo se constituye. Ahora me gustaría intentar especificar las es-

trategias que la lucha simbólica procurará utilizar. Una de ellas es la manipulación de las fronteras entre los grupos. Ya mencioné la lógica universal del *numerus clausus* que surge en situaciones de competencia violenta en las que lo que se realiza en términos de exclusión sutil debe realizarse en términos jurídicos. Por ejemplo, Victor Karady mostró que las leyes racistas instauradas durante el período de entreguerras en varios países de Europa central intervienen en momentos en los que los mecanismos de eliminación sutiles ya no alcanzan.[128] Mientras tengamos las fronteras en las nubes, todo está bien: hay cantidad suficiente de advenedizos para que podamos decir que todos pueden lograrlo; no hay demasiados como para que los que llegaron no deban competir con los pretendientes. A grandes rasgos, así es como funciona un sistema escolar en la fase expansionista: hay suficientes niños de las clases dominadas para que pueda decirse que todo el mundo tiene oportunidades; no hay demasiados para que las posibilidades de reproducción no se vean amenazadas. Ahora bien, cuando las leyes estadísticas de eliminación ya no funcionan, hay que hacer intervenir el derecho. El *numerus clausus* aparece como medida urgente en situación de derrota; el *numerus clausus* es consecuencia de una falla en los mecanismos que son más eficaces cuanto más inconscientes sean; las mejores fronteras son las que no deben afirmarse. Una de las maneras de luchar simbólicamente consiste en manipular la visión de las divisiones, manipular la definición de los grupos, manipular la frontera de los grupos, decir, por ejemplo: "¿Fulano es realmente un X [*polytechnicien*], hijo de X? ¿Es un *polytechnicien* propiamente dicho? ¿Tiene todas las propiedades de un *polytechnicien*?". En otras palabras, ¿todos los miembros de la clase coinciden con la definición legítima de la clase? Desde ya, estas discusiones son aún más difíciles por el hecho de que las clases más refinadas son las que no tienen definición, las que son indefinibles.

Como este es un tema que no retomaré, mejor decirlo ahora: los grupos más elevados y más raros son los que se definen como indefinibles. Es una posición inexpugnable, ya que no hay regla para acceder a ella; hay que estar dentro para decir lo que hay que ser para estar ahí. Una ley simple de todas las aristocracias consiste en nunca decir qué es una aristocracia. Y lo que caracteriza a las clases ascendientes es exigir la definición de lo indefinible; es por esto que –Max Weber lo dice muy bien– están implicadas con el derecho y con una forma de

128 Victor Karady e Istvan Kemeny, "Antisémitisme universitaire et concurrence de classe: la loi du *numerus clausus* en Hongrie entre les deux guerres", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 34, 1980, pp. 67-97.

racionalismo:[129] "Nos gustaría saber qué es ser un buen alumno, qué es ser el más brillante". Pero si empezamos a preguntar este tipo de cosas, es porque hay algo que no funciona por sí mismo. Un ejemplo que doy siempre es el diálogo de Platón, que no siempre se lee de esta forma, porque suele traducirse *areté* (ἀρετή) como "virtud", cuando en realidad habla de la excelencia (*aristeuo* [ἀριστεύω]: "ser el primero, el mejor", de *áristos* [ἄριστος], "superior a los demás"): ¿podemos definir la excelencia?, ¿cómo podemos definir la excelencia? Los viejos, los tradicionalistas, dicen que no se define, que es indefinible, que no se transmite, que Temístocles andaba a caballo, que era muy fuerte y que en cambio su hijo era un inútil. Y los sofistas, es decir, los profesores, dicen que sí se puede enseñar la excelencia y que, por ende, puede definirse.[130]

Por lo tanto, hay una lucha que es idealtípica del conflicto entre una clase ascendente, que quiere saber hacia dónde sube para poder subir, y una clase de adinerados, que, en forma inconsciente pero en nombre de una estrategia totalmente racional, no quiere definir el principio de su nominación porque, en su definición, revela la clave de su estrategia y una norma con la que podemos medir que ella no se ajusta a la idea que da de sí misma. Lo que acabo de describir es un ejemplo perfecto de la lucha de enclasamientos, de la lucha por la visión de las divisiones y por el principio en nombre del que se jerarquizan los grupos. Elevar el derecho de entrada, hacer lo necesario para que el costo de acceso sea más difícil, es una estrategia clásica de todos los grupos dominantes, en economía y en todos los campos sociales. Si la forma brutal es el *numerus clausus*, una de las formas mucho más suaves consiste en crear una forma de rareza específica.

La otra estrategia puede consistir en desacreditar, descalificar. El esquema fundamental de la lucha simbólica en todos los campos (religioso, intelectual, literario, etc.) en los que la apuesta es simbólica, consiste en una lucha entre los poseedores del capital simbólico consagrados y los pretendientes. La estrategia más clásica de los pretendientes es el regreso a la fuente. Es la estrategia de la Reforma en el campo religioso. Consiste

129 Véase Max Weber, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], trad. fr. de Jacques Chavy, París, Plon, 1964 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2013].

130 Se trata del *Menón*, cuyo punto de partida es la siguiente cuestión (en la trad. de Victor Cousin, quien vierte *areté* [ἀρετή] como virtud): "Sócrates, ¿me dirías si la virtud puede enseñarse o si no puede enseñarse y sólo se adquiere con la práctica; o si al fin no depende de la práctica ni de la enseñanza, y si puede encontrarse en los hombres en forma natural u otra?" (*Ménon*, 70a). [La versión de Cousin se publicó en el ya citado t. VI de las obras completas de Platón. N. de E.]

en decirles a los dominantes que no respetan los valores en nombre de los que dominan y que hay que volver a la fuente, a las palabras del Evangelio, a la línea pura, a la línea cátara, etc. Así, se los enfrenta a su propio principio de dominación para desacreditarlos, quitarles los fundamentos de su capital. Asimismo, en el campo intelectual, tradicionalmente las luchas oponen a viejos y jóvenes, a los recién llegados que reprochan a los más antiguos a quienes ven aburguesados, envejecidos, academizados, "rutinizados", que se volvieron pomposos, importantes, solemnes, etc., y les dan el golpe en la base sobre la que sus predecesores constituyeron su propio capital, es decir, el golpe de lo puro y duro: "Regresamos con las manos vacías a la tradición de nuestros orígenes, etc.".

Lo mismo sucede en los campos de manipulación simbólica específica (religioso, intelectual, literario, artístico, etc.), pero, más ampliamente, en el campo social en su conjunto, [podemos encontrar un equivalente de esta estrategia] en la lucha por acreditar, desacreditar: es el chisme, la calumnia, todas las formas de acción simbólica capaces de destruir la reputación, la imagen. Por ejemplo, cuando trabajé sobre el honor, los cabilas estaban constantemente –es un tema inagotable– en guardia en lo que concierne a la sospecha, [ante] aquel que es sospechoso.[131] En el ejemplo de la mujer de César, etc., vemos lo mismo, el simple hecho de estar sujeto a sospecha...[132] Todo el teatro del Siglo de Oro español habla de este tema. Una novela breve de Cervantes –*El curioso impertinente*, incluida en el *Quijote*– ilustra muy bien el hecho de que basta con que alguien piense de mí algo desfavorable para que mi representación, es decir, la representación que tengo de mí mismo y también la que los otros tienen de mí, esté amenazada. Al mismo tiempo, el hombre de honor es una especie de combatiente permanente por la lucha simbólica. Los ancianos cabilas dicen que el hombre de honor siempre está en guardia: mira a la izquierda, a la derecha, al frente, al costado; siempre está alerta para cortar de raíz cualquier intento de desacreditarlo. Así, con todos los intentos que corta de raíz, acumula capital. Pienso en la frase: "La familia con reputación es aquella cuyas mujeres pueden atravesar la plaza pública con una corona de oro en la cabeza sin que nadie

131 Véase P. Bourdieu, "Le sens de l'honneur", cit.

132 Alusión a la expresión "La mujer de César debe estar por encima de cualquier sospecha" (que habría utilizado Julio César para justificarse por haber repudiado a su mujer Pompeya, de quien se sospechaba que había sido infiel).

se ponga a reflexionar al respecto".[133] Dicho de otro modo, son personas que poseen tanto capital simbólico que anulan de raíz incluso la intención de desacreditarlas, de desconsiderarlas, de deshacer su reputación.

DEFENDER SU CAPITAL

La lógica profunda de estas luchas, que describí en el nivel fenoménico, se basa en una ley simple: cada uno de los combatientes busca imponer el principio de división, de percepción, más conforme a sus propiedades, aquel que permitirá el mejor rendimiento de sus propiedades. Este principio es el fundamento de todas las definiciones de ideología propuestas (las definiciones suelen ser un poco escolares, circularon muchas estos últimos años). La ideología se engendra en esta especie de estrategia fundamental con la que cada sujeto social se esfuerza no sólo en dar una buena imagen de sí mismo, sino también en imponer como universal el principio de enclasamiento a partir del que está mejor enclasado. En el ámbito universitario, que ya evoqué varias veces, encontramos la oposición científicos/literarios, y lo que está en juego en parte de las luchas es la imposición del principio dominante de definición de la inteligencia, la cultura, etc., y en forma inconsciente, cada cual tiene como principio la universalización de sus intereses. Todos los días veo efectos de una ingenuidad indignante reflejados en esto, es algo sorprendente. Cuando escuchamos los debates intelectuales, sorprende ver hasta qué punto están manipulados por este principio: gran parte de lo que las personas dicen sobre literatura, arte, filosofía tiene como principio el interés de ser literato, artista o filósofo cuando se es profesor de literatura, arte o filosofía. Dicho de otro modo, el único principio que tienen muchos discursos justificativos es la universalización, no sólo de una manera de ser, sino del principio a partir del cual esta manera de ser es la manera excelente de ser.

Asimismo, el debate entre las grandes instituciones universitarias (la École des Hautes Études [en Sciences Sociales], la Sorbona, el Collège de France, etc.) sólo puede entenderse a partir de esta lógica: es la oposición investigación/enseñanza, primacía de la enseñanza/enseñanza de la investigación, investigación para la enseñanza, etc. Así, gran

133 En "Le sens de l'honneur" (cit., p. 43), P. Bourdieu da una versión distinta, quizá más cercana a su fuente, de esta expresión cabila: "Sus mujeres pueden pasear solas con una corona de oro en la cabeza sin que nadie intente atacarlas".

parte de los discursos en el *Bulletin des Études Grecques*[134] presenta como principio generador esta suerte de intención de imponer un principio diacrítico favorable, en especial para aquel que busca imponerlo. Al mismo tiempo, en estas luchas se pondrá en juego una estrategia que logre invertir la tabla de valores y se pasará de una revolución simbólica a otra revolución simbólica, en la que los dominados estarán en un espacio simbólico cuyo interés, y por ende su estrategia inconsciente, será revolucionar la jerarquía de los criterios, vale decir, la jerarquía de poder. Al principio insistí mucho en el hecho de que los criterios que la ciencia objetivista toma como criterios de juicio son poderes, es decir, instrumentos de dominación: cuando, en calidad de investigador, codifico "realizó estudios de latín" –criterio que me permite distinguir a los latinistas de los no latinistas–, debo saber que en la práctica deja de ser un criterio y pasa a ser un poder, y que las personas, por ejemplo en 1968, serán asesinadas en su práctica por Boris Vian,[135] y entonces tendrán la preocupación por defender, mediante este criterio, su valor, el mercado que es la garantía de la reproducción de su valor. Cuando las luchas académicas, con lo que tienen de patéticas (vimos ejemplos bastante trágicos en 1968), dan un giro dramático, se parecen mucho a los contactos entre civilizaciones: se compadece mucho a las personas que –esto forma parte de los estereotipos lastimosos de nuestra sociedad– en las profundidades del Amazonas, perderán su cultura, pero hay personas en Europa que están dispuestas a morir por el latín y el griego; dan más pena porque las tenemos enfrente y aún son dominantes, pero la lógica es exactamente la misma –hay que saber universalizar también en el otro sentido–. Son personas que, por defender su valor, es decir, su ser, sin incluso tener conciencia de que están poniendo en práctica una estrategia, se ven obligadas a defender todo el universo del que su ser depende para su reproducción. Tomo un ejemplo simple: si, de un día para el otro, ya no se enseñara latín y griego en los *lycées*, todas las personas que tienen como capital el conocimiento de latín y griego, que invirtieron tiempo en ellos, por ende, dinero, serían como poseedores de préstamos rusos. Así, es comprensible que

134 Alusión a la *Revue des Études Grecques*, fundada en 1888, símbolo del clasicismo erudito, con la que P. Bourdieu mezcla el título de su referencia bibliográfica *Bulletin Épigraphique*, que suele usarse para designarla.

135 Probablemente se trate de una alusión al "redescubrimiento" del escritor (que falleció en 1959), cuya obra volvió a publicarse al promediar los años sesenta, tuvo un gran éxito póstumo entre la juventud contestataria de Mayo del 68 y se erigió como emblema de la subversión del canon literario (por ejemplo, *Le Magazine littéraire* le dedicó un número en abril de 1968).

defiendan el mercado. Con esto quiero mostrarles que estos análisis que parecen ser abstractos o lúdicos son muy serios.

Otro ejemplo que sigue esta lógica: las luchas lingüísticas. Cuando queremos dar seriedad a las luchas lingüísticas en Canadá, Bélgica, Irlanda, porque se sospecha que no son "luchas verdaderas", aparecen asuntos económicos. Ahora bien, defender nuestra lengua es un asunto económico de primer orden. Una lengua es la posibilidad de carreras, de estatus, por ende, de ingresos, de oportunidades de beneficio. El día en que Quebec libre pasa a ser un poco más libre, muchas personas que eran dominadas empiezan a ocupar puestos en la radio, la tele, etc.; por lo tanto, estos son asuntos muy serios. Revolucionar la estructura de los criterios, la jerarquía de los criterios, es revolucionar la jerarquía de los poderes. [...]

En *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Benveniste dice que todas las palabras que significan "decir" tienen un vínculo con el derecho.[136] Según mi interpretación, todas las palabras que tienen un vínculo con el decir son performativas; [participan en] una lucha por el poder simbólico, es decir, para decir lo que es y, al mismo tiempo, para hacer ser lo que es. Decir con autoridad: "Occitania existe", es contribuir a la lucha occitana, mientras que si uso mi autoridad específica de sociólogo además de militante para decir: "Occitania no existe", puedo dar un golpe terrible a la lucha occitana. Lo digo bromeando, pero es serio. Decir con autoridad que esto es, es contribuir a hacer ser. Dije: "Es ser reconocido como alguien con autoridad", lo cual es una tautología. Ahora bien, ¿quién está autorizado a hablar con autoridad? Y, ¿cómo podemos determinar quién tiene autoridad para hablar con autoridad? No es casualidad si volvemos a encontrarnos con los círculos wittgensteinianos que mencioné varias veces. Sólo podemos salir de ellos mediante la metafísica y, como sociólogo, les digo de antemano que no creo poder salir. Lo mejor que podemos hacer es decir que este círculo existe, esto para mí ya representa un progreso considerable porque los sociólogos giran en este círculo desde hace varias generaciones: se generan debates idealismo/realismo, etc., y damos vueltas sobre lo mismo.

¿Quién tiene autoridad para hablar con autoridad? En muchas situaciones, el universo social designa a aquel que tiene autoridad para hablar con autoridad. Aquí [en el Collège de France] lo designa el micrófono, la mesa, etc. En el caso de los griegos, Benveniste señala que se entregaba

136 É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, ob. cit., p. 133 y ss.

al orador un *skeptron*,[137] un bastón que se transformó en nuestro cetro; siempre y cuando tuviera este bastón, era el hablante legítimo, estaba autorizado para hablar. ¿Quién está legitimado para emitir este discurso particular que es el discurso sobre el mundo social –que es una subclase del discurso simbólico, pero que también es lo esencial de las luchas simbólicas– y cuáles son los fundamentos de la autoridad socialmente reconocidos como posibles en materia de enclasamiento del mundo social? *Grosso modo*, hay dos grandes clases de fundamentos para enclasar.

Primera categoría: los enclasamientos que sólo implican a su autor. La injuria o el insulto, de los que hablé al principio, son por excelencia un enclasamiento *idios* (es decir, privado, personal). La oposición entre el *idios logos*, el discurso singular, y el *koinón kai theion* (κοινόν καὶ θεῖον), lo que es común y divino, es algo central desde el punto de vista de lo que tengo para decir: aquel que se pone en estado de enclasar sin ser enclasado como capaz de enclasar, como autorizado para enclasar, siempre se expone a ser mal enclasado, a ser rechazado como idiota o loco. Retomaré esto. La locura socialmente confirmada consiste en atribuirse un enclasamiento desmedido respecto de aquel que podemos atribuirnos con posibilidad de triunfar, sin ser desmentidos. Pienso que se podría hacer un gran estudio de psicología social sobre la crisis de los años cincuenta. Quizá no vean la relación, pero la crisis de los años cincuenta remite al problema del desfase entre los enclasamientos *idioi* (ἴδιοι) y el enclasamiento *koinós* (κοινός): hay momentos en los que "esto ya no funciona" –como ven, podemos sociologizar todo–. Hay enclasamientos que sólo implican a su autor, pero que de todos modos están autorizados. Si lo recuerdan, "autoridad" viene de *auctor*, y *auctor* es el vínculo entre la legitimidad y la bendición mágica: Benveniste, a quien vuelvo a citar, relaciona la palabra *auctor* con los verbos *augeo* y *auxano* que significan "hacer crecer", "hacer brotar", etc.,[138] lo cual constituye una propiedad del carisma según Weber. El líder carismático, según Weber, aporta prosperidad a su pueblo, sobre todo mediante la guerra, la hazaña, pero también brinda prosperidad en las cosechas, en los trabajos cotidianos;[139] el carisma es la capacidad de *auctor*, que es su propio garante. El *auctor* no tiene más garante que él mismo; tiene su don, su persona. Es el curandero en oposición al médico. Hay otra categoría entre las personas que

137 Ibíd., pp. 31-32.
138 Ibíd., pp. 148-151.
139 Véase M. Weber, *Économie et société*, ob. cit.

sólo se comprometen a ellas mismas: el idiota. Él sólo se compromete a sí mismo y fracasa. Es el brujo quien fracasa, el insultador insultado.

Segunda categoría: los que implican a un grupo, es decir, los clasificadores o los enclasadores autorizados por un grupo a enclasar. Reciben de un grupo una fuerza formadora de grupo, un poder para decir cuáles son las divisiones adecuadas entre los grupos, una especie de poder demiúrgico para hacer los grupos. Nos encontramos con lo que llamo el efecto de teoría, que consiste en hacer ver y hacer creer, en decir: "Como ven, ahí hay un pequeño burgués, ahí un burgués". Este efecto de teoría pasa a ser lo que llamo un efecto de institución cuando aquel que lo ejerce está autorizado por un grupo, tiene autoridad para hacerlo, tiene poder para validar su juicio, tiene al menos un esbozo de poder normativo, jurídico.

Podríamos hacer un cuadro dividido en dos: pueden dibujar dos ejes, uno para el grado de institucionalización y otro para el grado de positividad.

		Institucionalización -	Institucionalización +
Positividad	-	Injuria (3)	Condena a perpetuidad (2)
	+	Halago (4)	Nominación oficial (1)

La nominación oficial (1) en que alguien es nombrado por el presidente de la República o por el presidente del Consejo: acto a la vez positivo (se nombra a alguien en una posición noble) y muy institucionalizado. La condena a perpetuidad (2), a muerte, es un juicio negativo proferido por el grupo e institucionalizado en gran medida. La injuria (3) es un juicio poco institucionalizado y negativo; el halago (4), un juicio positivo y poco institucionalizado (se dice de una persona a otra: no nos gusta que haya testigos). Hago intervenir el círculo de la legitimidad: una autoridad será tanto más poderosa en cuanto el grupo que la autoriza sea más poderoso, tenga más autoridad y sea más numeroso. La nominación pública oficial, por medio del poder, por medio del presidente de la República –lo que constituye el principal problema del Estado–,[140] se opone a la nominación privada, a la del padre que decide que su hijo

140 P. Bourdieu desarrollará este problema más adelante en sus cursos en el Collège de France de los años 1989 a 1992, publicados con el título *Sur l'État*, ob. cit.

sea heredero transgrediendo el Código Civil, por ejemplo –lo que aún se hace en las zonas rurales–.

La legitimación dependerá del alcance del grupo movilizado mediante el acto de clasificación ejercido. Un acto de clasificación soberano tiene fuerza de ley y pasa a ser real. Los tres órdenes, tal como los describe Duby,[141] pasan a ser la realidad real del mundo social en Francia. El libro de Duby puede formar parte del análisis: lo que está en juego en la lucha entre los caballeros (*bellatores*) y los obispos (*oratores*) –los *laboratores* no forman parte, están en la lucha como objeto de la lucha– es saber el principio de dominación dominante y, según la ley que indiqué antes, cada cual da el principio de dominación en el que domina como principio de dominación que debe dominar. Es simple para entender las luchas internas de la burguesía (artistas/burgueses), aclara mucho. *Grosso modo* –esquematizo y no querría que Duby esté aquí... podrán releer su libro–, el poder soberano instituye esta lucha y dice que coexisten tres órdenes: *bellatores, oratores, laboratores*. El propio poder busca sobresalir, se pone por encima de estos tres órdenes, en vertical en un plano ortogonal de estos tres órdenes, y reina a partir de estos tres órdenes constituidos como desde un punto de vista divino, punto de vista que el sociólogo objetivista adopta: el sociólogo objetivista se pone en el lugar del rey.

Problema: ¿cómo acumular la mayor cantidad posible de poder simbólico en las luchas? Hay que ser el rey. En las situaciones de competencia perfecta, la solución será el insulto: digo que eres idiota, dices lo mismo de mí; es un performativo abortado, un performativo sin base. Del lado opuesto, el monopolio absoluto del rey dice: "Eres un caballero, vendrás a la corte en orden, asumirás tu rango, tendrás derecho al *grand lever* o al *petit coucher*, según te quepa",[142] etc. Estas situaciones, de monopolio absoluto o de competencia perfecta, en realidad son muy poco frecuentes; es por esto que de inmediato incluí en el análisis los casos extraordinariamente interesantes del insulto y del rey –por lo general, las situaciones se dan entre ellos dos–. Hay situaciones en las que grupos constituidos en forma relativa con bases sociales más o menos grandes luchan por expandir sus bases; todos querrán ponerse en posición de rey para poder decir:

141 Georges Duby, *Les Trois Ordres, ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978 [ed. cast.: *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992].

142 Entre la alta nobleza, los asistentes a la primera ceremonia (unas trescientas personas) y a la segunda (unas cincuenta) podían jactarse de formar parte del círculo íntimo del rey. Véase también Georges Duby y Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation francaise*, París, Armand Colin, 1958. [N. de E.]

"Soy legítimo porque lo digo". Es la coronación de Napoleón, el error de Napoleón que toma la corona de las manos del papa y se corona.

Uno de los principios de la legitimación es que vale más ser dos personas para consagrarse. Cuando leemos *Le Nouvel Observateur*, nos sorprende ver hasta qué punto los circuitos de consagración son cortos; son tan cortos que se nota y, por ende, no funcionan. Para que la consagración funcione, tiene que ser reconocida, por lo tanto, desconocida, los circuitos deben ser largos.[143] Napoleón es un circuito muy corto: él mismo se corona. Es como aquel que se considera "el mejor escritor en vida", como suele suceder en los círculos literarios.

Las situaciones interesantes desde un punto de vista sociológico (que intentaré describir en el próximo encuentro) son aquellas en las que estamos ante procesos que se encuentran entre el monopolio y la competencia perfecta, con inicios de concentración (las escuelas, por ejemplo, en el campo intelectual) que no se logran totalmente. Al mismo tiempo, existe una suerte de incertidumbre respecto del verdadero *ranking*. Por ejemplo, esto se ve muy bien en lo que dice Proust sobre los salones [En *En busca del tiempo perdido*]: para las personas que están completamente inmersas en el universo aristocrático, la jerarquía de los salones no genera duda alguna, pero, cuando se está un poco por fuera, se pueden confundir los salones de la duquesa de Guermantes con los de madame Verdurin. Uno de los problemas de la institucionalización es la creación de jerarquías en un universo en el que todo flota.

El campo intelectual es muy interesante al respecto, porque se asemeja mucho a los universos precapitalistas en los que cada cual lucha por su honor, solo, triste, aislado, mirando a un lado, etc. Tales universos brindan la forma pura del proceso. Así, hay un enclasamiento oficioso (grandes familias, grandes intelectuales, etc.) cuya representación siempre depende de la posición del enclasador en los enclasamientos: en este enclasamiento que nadie conoce, hay que estar lo más alto posible y así conocer el verdadero enclasamiento. Es muy desalentador para las personas que están muy alto, porque no bien salen del universo de los pocos que conocen los verdaderos enclasamientos, se exponen a que los confundan con el recién llegado. El paso de Francis Ponge por la televisión constituía al respecto un documento destacable a nivel sociológico:[144]

143 Véase P. Bourdieu, "L'allongement des circuits de légitimation", en *La noblesse d'État*, ob. cit., pp. 548-556.

144 P. Bourdieu debe referirse al paso de Francis Ponge por el programa literario *Apostrophes* en su emisión del 8 de abril de 1977. El conductor presentó a su invitado de la siguiente manera: "Se llama Francis Ponge, acaba de cumplir 78

para los elegidos, no cabe duda de que Francis Ponge es un gran poeta, pero ¿cómo decírselo a todo el mundo? Entonces, mucha gente decía en el programa de tele: "Es un gran poeta". El enclasamiento universal, institucional, trasciende todos los grupos, todo el mundo lo reconoce. Es un enclasamiento, podríamos decir, de vulgarización, basado en el *consensus omnium* y no sólo en el consenso de los mejores, *primus inter pares*; es un enclasamiento que trasciende el grupo. ¿Cómo se ejerce entonces este enclasamiento, cómo se constituye este capital de autoridad que autoriza a decir con autoridad cómo hay que ver el mundo social?

años, escribe y publica desde hace más de cincuenta años y, sin embargo, casi no lo han visto en la tele, nunca han visto su nombre en una lista de *best sellers*".

Clase del 9 de junio de 1982

La acumulación de capital simbólico • Los nombres y los títulos como formas de objetivación • La oficialización • La institucionalización del capital simbólico • Los dos cuerpos • Imaginarios homologados

Hoy querría abordar la lógica de la acumulación de capital simbólico. En el último encuentro intenté exponer cómo las acciones simbólicas, es decir, las que pueden ser asimiladas a acciones mágicas y que consisten en actuar en lo social mediante palabras, suponen la posesión de lo que llamo capital simbólico, vale decir, una autoridad que todos o un grupo entero reconocen. Querría explicar esta suerte de magia social que está designada por la noción de performativo y que consiste en que, mediante palabras, órdenes o consignas, ciertos agentes sociales pueden realmente cambiar el mundo social. Retomo el famoso análisis de Auguste Comte en el que opone al burgués con el proletario como aquel que actúa a distancia en el mundo mediante una acción casi mágica, es decir, mediante las palabras, y como aquel que actúa [directamente] en el mundo y, al mismo tiempo, está predispuesto a tener el "espíritu positivo".[145] Considero que este análisis, si le quitamos sus connotaciones un poco metafísicas, puede ponerse en relación con los análisis que realicé hasta ahora. Para explicitar esta acción que parece ser mágica, creo que hace falta analizar las condiciones en las que se constituye esta autoridad, este carisma, este poder simbólico. Dicho de otro modo, hace falta describir, al menos brevemente, la lógica de la acumulación del capital simbólico. Es lo que intentaré hacer hoy.

145 Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif* [1844], París, Vrin, "Bibliothèque des textes philosophiques", 1995, pp. 199-224 [ed. cast.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 2017].

LA ACUMULACIÓN DE CAPITAL SIMBÓLICO

Para decir las cosas de manera simple e impactante, ¿cómo pasamos del loco que se cree Napoleón a Napoleón? El sujeto singular pretende actuar sobre el mundo mediante el insulto, la maldición, la orden desconsiderada. Pienso en un ejemplo de Benveniste: si declaro huelga general, creerán que estoy loco.[146] Es un performativo que pierde el control, que al no tener en sí mismo sus condiciones de felicidad, es desafortunado. ¿Cómo podemos dar órdenes con alegría? Debemos reflexionar sobre la expresión "con alegría" que puede interpretarse en su sentido objetivo y [en su sentido] subjetivo; considero que la alegría subjetiva supone una alegría objetiva, es decir, una adecuación entre las condiciones de felicidad objetivas y las acciones que siempre suponen un poco estas condiciones de felicidad. El performativo napoleónico o el performativo de orden –el del juez que abre la sesión, el del jefe de Estado que declara huelga general, el del gendarme que dice: "Queda usted detenido"– funciona en ciertas condiciones, en la medida en que aquel que emite estos enunciados, estos "actos de habla",[147] tiene el mandato para hacerlo. Al fin y al cabo, querría reflexionar sobre la noción de mandato, de delegación, sobre la que llamativamente nadie reflexionó desde Rousseau[148] (la historia de la filosofía es una disciplina muy importante en la medida en que puede hacer resurgir un capital de reflexiones, de nociones, que emergieron en cierta época y que luego se olvidaron). Creo que habría que retomar esta noción sobre la que Rousseau reflexionó y a la que luego dejó abandonada por completo. Esto es lo querría hacer ahora basándome en los trabajos de historiadores que, desde Kantorowicz, Post,[149] etc., intentaron mostrar en qué consiste la acción de institución o los actos de institución.

146 Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, París, Gallimard, 1996, p. 273 [ed. cast.: *Problemas de lingüística general 1*, México, Siglo XXI, 2004].

147 P. Bourdieu toma la noción de "actos de habla" (*speech acts*) de J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, ob. cit.

148 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1762 [ed. cast.: *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 2012, entre otras].

149 Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (trad. fr. de Jean-Philippe y Nicole Genet, posterior al curso: *Les deux corps du roi*, París, Gallimard, 1989; reed. en *Œuvres*, Gallimard, "Quarto", 2000 [ed. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985]); y Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

Si el problema no fue planteado, al menos respecto de la cuestión de la existencia de clases que introduje al inicio, a mi entender se debe a que, como suele suceder, hubo problemáticas-pantalla, en este caso, la problemática de la toma de conciencia. En varias ocasiones aludí a esta cuestión y las indicaciones que di ya varias veces me parecen suficientes para no desarrollar más este asunto. En definitiva, planteamos el problema del poder simbólico o del efecto de teoría como caso específico del poder simbólico en forma de la pregunta sobre la toma de conciencia: ¿un discurso teórico adecuado, basado sobre la realidad, puede dar acceso al grupo a su propia verdad y, al mismo tiempo, permitir que se constituya como grupo, siempre y cuando el grupo al cual apunta esta teoría sea evidentemente el proletariado? Querría mostrar que esta problemática es una interrogación de tipo intelectualista y que, por lo tanto, está marcada por la ilusión clásica [propia de los] intelectuales, es decir, por el etnocentrismo, que lleva a plantear los problemas de la sociedad de la manera en que los abordan los intelectuales. Querría mostrar en qué medida esta problemática puede dejarse a un lado y reemplazarse con la que propongo, que consiste en preguntarse cómo pasamos del grupo serial, de los conjuntos aditivos en los que los individuos están yuxtapuestos *partes extra partes*, como cosas, a grupos constituidos que pueden actuar como un solo hombre. En vez de interpretar la toma de conciencia como condición para la constitución del grupo movilizado, querría intentar mostrar cómo los mecanismos de delegación son la condición de estos fenómenos de acción colectiva o, en todo caso, capaz de aparecer como colectiva.

Podríamos describir una serie de etapas, desde la lucha de todos contra todos, aquella lucha simbólica que mencioné en nuestro último encuentro cuando hablé de las luchas de honor, hasta la acción ejercida por un personaje que recibe explícitamente un mandato para actuar en nombre de un grupo, es decir, un mandatario del Estado o, en todo caso, un agente del Estado. En un extremo, tenemos la acción completamente singular de aquel que defiende su honor, su prestigio o su valor simbólico, por ejemplo, en el campo intelectual, que en cierto modo está librado a sus únicas fuerzas y que sólo puede acudir a la autoridad que lleva en sí mismo, es decir, una autoridad de tipo carismático, singular; y, en el otro extremo, el mandatario, que tan bien describió Max Weber (por supuesto, luego de Rousseau, está Max Weber, que no es poca cosa, y lo que diré desarrollará lo que él dice). El mandatario por excelencia, como lo describe Weber, es el funcionario que actúa en tanto tiene una función; en la oposición entre el sacerdote y el profeta que mencioné la última vez, vemos sin dudas una referencia a la noción de

función y funcionario, en la que la función es precisamente uno de esos mandatos que el grupo confiere a un individuo y que le permite actuar en nombre del grupo, que permite al individuo dotado de un nombre común, de un nombre de función, actuar como si fuera el grupo en cuyo nombre funciona.

La génesis a la cual aludiré es desde luego una génesis teórica –las cosas no son así en realidad–, y luego mostraré que no hay que ver este proceso de objetivación como una suerte de evolucionismo en el que comenzaríamos con el capital simbólico incorporado en un solo individuo para terminar con el capital simbólico instituido en un Estado. En las sociedades con Estado, hay sectores que nunca están completamente institucionalizados y en las sociedades sin Estado hay comienzos de institucionalización. Por ende, no es un proceso lineal, ni una suerte de desarrollo orgánico. Lo que describiré como una evolución es en realidad un proceso que nace en la lucha y que siempre está en juego en la lucha misma.

LOS NOMBRES Y LOS TÍTULOS COMO FORMAS DE OBJETIVACIÓN

En el último encuentro traje a la memoria una forma elemental de objetivación, la objetivación en el nombre propio, en el apellido. Encontré un texto de Montesquieu que describe bien lo que dije la última vez: "Los nombres, que dan a los hombres la idea de una cosa que al parecer no debe perecer, son muy adecuados para inspirar en cada familia el deseo de extender su duración".[150] Así, Montesquieu indica que el nombre, al trascender a los individuos, a la vez en el instante y sobre todo en el transcurso del tiempo, es adecuado para incitar a sus portadores a superarse para perpetuarlo. De hecho, para justificar las estrategias de fecundidad suele decirse que lo importante es perpetuar el nombre, o aún más, defenderlo. Existe una suerte de realidad social de lo nominal –es la idea central de lo que expliqué–: lo nominal es tan real como lo real; las palabras, cuando se trata de cosas sociales, son cosas, las palabras son cosas y hacen cosas. Los nombres como el nombre propio son un comienzo de institucionalización, de objetivación, vale decir, algo que trasciende las acciones individuales, a los individuos que llevan el nombre. Ese algo

150 Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1758], Libro XXIII; cap. 4, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1951, p. 684 [ed. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2015].

supera a los individuos y los obliga a superarse: ya lo sabemos, el "nobleza obliga" que mencioné[151] se inspira en la necesidad de conservar el capital inscripto en un nombre. Podríamos citar toda la tradición teatral del Siglo de Oro o de la lucha por la gloria en la tragedia de Corneille; podríamos decir que esta lógica está inspirada por una suerte de interés en defender algo muy real, el valor nominal de un grupo, en la medida en que el nombre del grupo constituye el grupo, o, por supuesto, en que el nombre vale lo que vale el grupo: es una relación dialéctica en doble sentido.

Otro ejemplo de objetivación elemental: la sigla. Un grupo empieza a existir cuando hay una sigla. No es casual que haya luchas de propiedad por títulos, por palabras. Los nombres son aquello que está en juego en las luchas de apropiación y, por ejemplo, en las luchas de herencia intelectual, la lucha por heredar un nombre es muy importante. Apropiarse del título de una revista, o de la herencia de los durkheimianos, es una apuesta muy importante porque los padres fundadores son para el campo intelectual de nuestras sociedades lo que los ancestros son para las sociedades precapitalistas, y si la *Revue Française de Sociologie* destina el 60% de su espacio a hablar de los durkheimianos, se debe a que es interesante tratar el asunto, pero también, y antes que nada, a que es una herencia importante y a que quien se apropia de esta herencia se apropia, por ejemplo, de la definición social de la manera legítima de hacer sociología. Los nombres, las siglas –retomaré las siglas– son muy importantes en la medida en que el poseedor del nombre y del monopolio de la sigla es poseedor de un derecho muy importante sobre el grupo. Es como el derecho a la firma, del que hablaré más adelante.

Otro ejemplo que tiene una importancia capital es el título: título de nobleza, título educativo, escolar, título de propiedad. El título es, en definitiva, lo performativo por excelencia, es una forma de decir que el portador de ese título es algo, es decir, que *debe* ser algo. Los títulos hablan siempre en indicativo, pero en el modo en que decimos: "Este hombre es un hombre", vale decir, un verdadero hombre. El lenguaje del título siempre es performativo y una socióloga portuguesa me decía que, en portugués, para decir, por ejemplo, que se nombra a alguien bachiller, se dice que fue "creado bachiller"; estamos en el lenguaje de la creación: las percepciones del mundo social constituyen la cosa nombrada; no les alcanza con describir una realidad prexistente, la producen. Los títulos escolares, como los títulos de nobleza, dicen a aquel que los

151 Véase P. Bourdieu, "Les rites d'institution", cit.

posee: "Debes estar a la altura del título que posees"; [funcionan] así ante los otros y lo conminan a [actuar] en conformidad con lo que dicen que es ante los otros. Podríamos explayarnos. Estos títulos, desde luego, son objetivaciones. Existen en forma de papeles, se los puede colgar en la pared, por ende, son visibles. Son oficiales y tienen un valor jurídico; esto equivale a decir que implican garantías, dan derecho a puestos de trabajo, beneficios, privilegios, etc. En ciertas condiciones pueden ser transmisibles (este sería un análisis comparado de los diferentes tipos de títulos), están sujetos a devaluaciones, en caso de inflación, por ejemplo, en función de la creencia en su valor. La forma elemental de la objetivación es la constitución en forma de clases nombradas, pero la forma final de la objetivación es la existencia de una garantía institucional y, de hecho, en cierto modo, con el Estado aparece una forma perfectamente garantizada de institucionalización.

Siguiendo esta lógica, habría que mencionar lo que denominé "ritos de institución" (no lo haré hoy porque ya no me queda tiempo). Les sugiero que consulten el último número de *Actes de la Recherche* [*en Sciences Sociales*] en el que intenté desarrollar esta noción.[152] Les menciono sólo el esquema: todo sucede como si esta institución a la que llamamos el "Estado" (siempre dudo con esta palabra y digo que nunca hay que hacer frases que empiecen con "el Estado hace algo", pero debemos hacerlo para hablar de las situaciones en las que se hacen estas frases)[153] dijera sobre alguien, sin saber lo que es, en circunstancias muy determinadas que denomino "ritos de institución", que esta persona es esto o aquello. Son los actos de nominación –esta vez en sentido jurídico, banal–, mediante los cuales la persona nominada pasa a ser mandataria para hacer algo, a estar legitimada para hacer algo, es decir, pasa a estar a la vez autorizada y conminada. En estos casos, las nominaciones, que suponen una institución garante, delegante, tratan a los individuos como portadores de una función que los trasciende, que los precede y que los sobrevivirá; es la frase de derecho canónico que retomaré más adelante, *dignitas non moritur* ("la función es eterna"), y precisamente lo que caracteriza a lo social en las estructuras de las sociedades estatales es el ser capaz de realizar este milagro que consiste en producir funciones, posiciones, roles sociales eternos, de modo que aquel que los cumpla participará en un momento de esta eternidad; volveré a hablar sobre esto con el famoso tema de Kantorowicz: los dos cuerpos.

152 Íd.
153 P. Bourdieu retomará esta dificultad en *Sur l'État*, ob. cit., p. 19.

LA OFICIALIZACIÓN

¿En qué consiste este proceso de objetivación cuyos polos extremos son, como ya indiqué, de un lado, la lucha de todos contra todos, la lucha simbólica en la que cada cual busca maximizar su beneficio simbólico acreditándose y desacreditando al resto, y del otro, el poder de tipo estatal? ¿En qué consiste este proceso de objetivación? ¿Cómo produce sus efectos? Pienso que todos estos actos, ya sea si consisten en colocar charreteras sobre los hombros de alguien o bien en quitárselas, ponen en juego una de las propiedades fundamentales de lo social: el conocimiento común. No por casualidad los ritos de institución son siempre ritos que suelen llamarse "oficiales" o "públicos"; una de las acciones más importantes que puede realizar un grupo sobre sí mismo es publicar, hacer público, oficializar, exhibir, volver ostentoso, hacer manifiesto el pasaje.

Se ha reflexionado muy poco sobre la oposición entre lo oficial y lo oficioso. Todos saben qué es una eminencia gris, pero nadie reflexiona, o muy poco, sobre esta noción de publicación, sobre lo que significa, por ejemplo, el hecho de publicar las notificaciones de matrimonio. Son cosas muy interesantes que todos conocen, pero nadie reflexiona al respecto. Una palabra muy interesante que fue analizada por Heidegger (siempre se ocupó de las palabras importantes) es la noción de *Öffentlichkeit*,[154] el estado (de estar) abierto, de ser evidente; lo social oficial es lo que pone las cosas en estado (de estar) abierto, en estado de ser visible para todos, en oposición a las cosas que están en estado oculto, cerrado, replegado sobre sí mismo, en pequeños grupos, clandestino. Así, contemplamos la oposición que realizaban los durkheimianos entre la religión y la magia:[155] la magia es lo clandestino, el bosque, la noche, lo femenino, la mano izquierda, etc.; lo oficial es lo público, lo que se deja ver ante todos, está a la vista de todos, es lo masculino, lo que puede declararse en público, sin vergüenza. Una de las operaciones mágicas que realiza la sociedad, mediante las cuales los grupos se manipulan, se estructuran, se constituyen, se preparan como ya clasificados para el sociólogo que viene a clasificarlos, consiste precisamente en hacer pasar al estado evidente cosas que estaban escondidas o, al contrario, en censurar (la palabra "censura" también debería ser analizada), en rechazar, en enviar a lo clandestino, a lo oculto, las cosas que hubieran deseado manifestarse. Esta dialéctica de la publica-

154 Véase M. Heidegger, *Être et temps*, ob. cit., pp. 159-160, y P. Bourdieu "L'ontologie politique de Martin Heidegger", cit., p. 113.

155 A partir de Émile Durkheim en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ob. cit., primer libro, cap. 1.

ción y de la censura es una de las acciones más poderosas que los grupos ejercen sobre sí mismos y por medio de esta acción los grupos realizan actos simbólicos. En la oposición que mencioné la última vez entre la jerarquía oficiosa (por ejemplo, la jerarquía de los salones tal como la describe Proust y que sólo conocen los iniciados, los que están *in*, adentro) y la jerarquía pública (está publicada en los periódicos, en las revistas, etc.), la publicación tiene un efecto determinante en la medida en que la jerarquía deja de ser conocida sólo por los iniciados y se vuelve conocida por todos, incluidos los profanos.

La vulgarización está totalmente en la lógica de lo que acabo de enunciar y, si sometemos la palabra "vulgarización" al análisis que acabo de realizar sobre la publicación, vemos que la vulgarización es una apuesta capital para una comunidad científica. Si los investigadores tienen relaciones muy ambivalentes, muy contradictorias con la vulgarización –ustedes pueden leer los trabajos de Luc Boltanski y Pascale Maldidier en los que presentan los resultados de una investigación entre científicos respecto del problema de la vulgarización–,[156] se debe precisamente a que representa el paso de la jerarquía interna para iniciados –por ende, siempre discutible, incluso si en realidad es indiscutible– a una jerarquía pública común basada en el *consensus omnium*. Para dejar en claro la cuestión en juego, citaré una observación de Schopenhauer, quien –no sé dónde, es un recuerdo de infancia– decía que una de las estrategias más deshonestas para un especialista que debate con otro especialista en presencia de un tercero ignorante consiste en presentar un argumento tan difícil que su interlocutor no pueda responder sin volverse ininteligible para el tercero ignorante.[157] Esto es importante para comprender los debates en ciencias sociales y el rol que desempeñan, por ejemplo, los periodistas que median discusiones entre especialistas, lo cual, por desgracia, describe el estado de las relaciones sociales en el campo intelectual.

156 Luc Boltanski y Pascale Maldidier, "Carrière scientifique, morale scientifique et vulgarisation", *Informations sur les Sciences Sociales*, 9 (3), 1970, y *La vulgarisation scientifique et son public*, París, CSE, 1977; Pascale Maldidier, "Les revues de vulgarisation: contribution à une sociologie des cultures moyennes", París, CSE, 1973.

157 Se trata quizá del estratagema 28 de *L'art d'avoir toujours raison/Dialectique éristique* [1864]: "Ridiculiser l'autorité en tablant sur la naïvité de l'auditoire" [ed. cast.: *El arte de tener razón*, Madrid, Verbum, 2018: "Se arguye una observación inválida, cuya invalidez sólo reconoce el experto. Si bien el adversario lo es, no así el auditorio: a sus ojos, nuestro adversario pasará por ser el derrotado, y aún más rotundamente, si la observación que se hizo pone en ridículo de algún modo su afirmación. La gente está enseguida dispuesta a la risa; y se obtiene el apoyo de los que ríen"].

Este paradigma de Schopenhauer es muy relevante para comprender la apuesta que representa el pasaje a una jerarquía que debe ser indiscutible para poder ser dicha ante todos y que, una vez dicha ante todos, es indiscutible. Existen golpes de fuerza de la publicación; por ejemplo, cuando se publica en un diario una jerarquía de los intelectuales franceses:[158] estamos de lleno en lo concreto. (Digo esto porque espero que hayan entendido que en sociología cuanto más abstracto, más concreto se es; no hay nada peor que lo medio-concreto o lo medio-abstracto que [no aportan] nada real ni nada teórico). Cuando se publica una jerarquía de los intelectuales franceses, mediante un golpe de fuerza, queda constituido algo muy importante, sin importar lo que se haga, y aquel que desea cuestionar esta jerarquía se vuelve pasible de cuestionar esta jerarquía (se dirá que la cuestiona porque está mal posicionado); por ende, no se puede salir de esto. No me explayaré al respecto, pero pienso que este tema siempre acechó a la comunidad científica, como una obsesión. Por ejemplo, en *El conflicto de las facultades* de Kant, hay reflexiones permanentes sobre este problema, sobre la relación entre la ciencia pura y las ciencias aplicadas.[159] Si la comunidad científica ha reflexionado siempre sobre este problema, y con cierta vergüenza, es porque lo que está en juego en la publicación es la autonomía del campo científico.

El paso de lo oficioso a lo oficial es una operación que parece ser poco importante, pero en realidad es la manipulación social por excelencia. Por lo tanto, lo conocido y reconocido por todos es el casamiento en oposición a la unión, o incluso lo que puede ser dicho ante todos, en oposición a lo vergonzante y lo clandestino. Si la publicación tiene un efecto social muy importante, se debe a que la publicación como tal tiene un efecto de licitación: si esto puede decirse públicamente, quiere decir que está bien. (Digo esto en forma brutal y resumida, pero es para poder matizar luego.) Cuando acerca de las personas que realizan una acción ilegítima decimos peyorativamente que "se exponen", queremos decir que están transgrediendo esa ley no escrita, que es una de las leyes sociales fundamentales según la cual –Weber lo dice– las personas que transgreden la legitimidad deben esconderse para hacerlo: el testi-

158 Alusión al palmarés que publicó la revista *Lire* en abril de 1981. P. Bourdieu desarrollará este análisis en "Le hit-parade des intellectuels français, ou Qui sera juge de la légitimité des juges?", cit.

159 Emmanuel [Immanuel] Kant, *Le conflit des facultés* [1798], en *Œuvres philosophiques*, t. III, *Les derniers écrits*, trad. fr. de Alain Renaut, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1985, pp. 803-930, trad. fr. de Jean Gibelin, París, Vrin, 1955 [ed. cast.: *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003].

monio, la prueba más manifiesta del reconocimiento de la legitimidad, reside en el hecho de que el ladrón se esconde para robar;[160] allí dónde una definición ingenua de la legitimidad vería en el ladrón una excepción a la legitimidad, en realidad es la prueba suprema de la legitimidad. Asimismo, la vergüenza cultural es el reconocimiento mayor de la legitimidad cultural.

Vemos cómo la publicación es licitación, que puede ser un efecto de engaño. Una de las estrategias de las clases ascendentes suele consistir en obviar las censuras que no existirían si no estuvieran reconocidas como tales. El hecho de proferir palabras que eran tabú –alcanza con pensar en el lenguaje de la sexualidad, que es muy típico– constituye en sí mismo una transgresión autolegitimante. Desde luego, la relación de fuerza simbólica siempre está en juego y el transgresor de la censura puede ser condenado como bárbaro o autor de la barbarie para desacreditarlo, pero también puede tener razón si logra hacer reconocer su transgresión como legítima, dado que existe, y si logra hacerse reconocer por un grupo; hacerse reconocer por un grupo es simplemente hacerse escuchar, hacerse oír. De más está decir que si encuentra personas que hablan como él, habrá ganado; pero el simple hecho de encontrar un auditorio o, como suele decirse, un oído cómplice, ya es una victoria, porque hay reconocimiento de un grupo; el carisma profético que es subversivo se afirma justamente en el hecho de hacer oír cosas no dichas hasta entonces a un grupo, que sólo esperaba que esto sucediera para pensarlas y que, al otorgar su reconocimiento, hace advenir al ser una nueva manera de pensar el mundo. La licitación, la objetivación, la verbalización, la explicitación (en signos, en gestos, en actos, etc.), implica por sí misma una validación; abarca la afirmación del derecho a mostrarse, a exponerse. Al seguir esta lógica, habría que agregar el rol de los rituales, en especial, el de los ritos de pasaje.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CAPITAL SIMBÓLICO

Tercer mecanismo: la objetivación en instituciones, títulos, siglas, conduce a la puesta en práctica de una suerte de mecanismo mediante el cual el capital simbólico acumulado pasará a ser autorreproductivo. No sucede como en las luchas de honor en que el capital simbólico siempre

160 M. Weber, *Économie et société*, ob. cit., p. 31.

está en juego. Los cabilas dicen que "el honor es como una semilla de nabo": redondo, rueda y no lo podemos atrapar;[161] en otros términos, el honor es muy lábil, podemos perderlo por un sí o por un no, nos pueden deshonrar sin que sepamos por qué. Es muy frágil, como la notoriedad intelectual cuyo crédito y descrédito son muy frágiles. Con la institucionalización, el nombre y el título, esto es menos frecuente, pudimos constatarlo con lo que decía Montesquieu. Podemos perder la cabeza y seguir siendo profesores: la institucionalización otorga garantías temporales, garantías de duración, y crea mecanismos objetivos capaces de asegurar su propia reproducción.

Si bien es otro análisis que no podría desarrollar, tomemos el ejemplo del campo intelectual: mientras la lucha permanezca en estado anárquico, será una suerte de lucha de todos contra todos, la concentración del capital simbólico es en extremo difícil. Podría decirse que existen estados del campo intelectual en los que la lucha de todos contra todos se asemeja a la sociedad aristocrática de Enrique IV, como la describió Elias en *La sociedad cortesana*; es decir: a cada momento, el grande debe defender por su cuenta su honor, tomar su espada, batirse en duelo, etc.[162] Cuando el capital comienza a concentrarse, desde el momento en que hay instituciones, academias, escuelas que reproducen las academias, desde el momento en que hay clubes, desde el momento en que hay instituciones en el campo político –vale decir, los partidos, aparatos, secretarías generales, secretarías centrales, células, desde el momento en que hay institución, palabras y derecho para decir cómo funciona esto, normas de conducta y técnicas de sociabilidad, muchas cosas que podemos manipular–, el simple control de las instituciones puede asegurar la reproducción del capital simbólico –ya no hace falta usar la espada–. Y al igual que Luis XIV ya no necesita batirse en duelo sin cesar, sino que le basta con asegurar las ceremonias del *grand lever* y el *petit coucher*, a aquel que está en el comité central le basta con asegurar la reproducción del comité central, que no es algo simple, pero es algo muy distinto a asegurar la reproducción de su prestigio apareciendo en la televisión, escribiendo cosas destacables, diciendo siempre lo que hay que pensar sobre el mundo social, no equivocándose nunca, dando felicidad al pueblo, etc. Desde el momento en que hay objetivación, concentración, acumu-

161 Véase P. Bourdieu, "Le sens de l'honneur", cit.

162 Norbert Elias, *La société de cour* [1969], trad. fr. de Pierre Kamnitzer y Jeanne Etoré, París, Calmann-Lévy, 1974, en especial el cap. "L'étiquette et la logique du prestige"; reed. Flammarion, "Champs", 1985, pp. 63-114 [ed. cast.: *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1993].

lación en mecanismos, en instituciones que tienden a la reproducción, etc., desde el momento en que el capital simbólico está concentrado, la gestión de ese capital adopta una forma muy distinta.

Ahora que *grosso modo* ya describí todo esto, indicaré rápidamente las condiciones en las que se lleva a cabo la acumulación. Como les dije antes, en esto no hay que ver un proceso lineal. Este esquema de la evolución lineal, desde la lucha de todos contra todos hasta el monopolio estatal con delegación, es uno de esos esquemas recibidos que todos tenemos en mente y que un psicoanálisis del espíritu científico debe destruir. Desde luego, hay una lucha constante, con repliegues, retrocesos, nuevos arranques; la concentración nunca está del todo completa, siempre hay sectores que no se pueden controlar [a partir de los cuales podemos] alterar el centro, etc.

Lo aclaro para recordar lo que venía diciendo: hay una lucha por la institucionalización, por la objetivación y por el monopolio del capital ya objetivado, además, la lucha por el capital simbólico en un estado avanzado de la objetivación es una lucha por el control del acceso a los instrumentos de producción y de reproducción del capital simbólico objetivado. Retomo la descripción que propongo en la primera parte de *El sentido práctico,* sobre la oposición entre las sociedades en que el poder se basa sobre el capital personal de los individuos y las sociedades en las que el poder se basa sobre el control de los mecanismos objetivos.[163] Entonces, no hay modelo lineal, sino antes bien una lógica de la lucha por la conservación y el incremento del capital objetivado mediante el control de las instituciones en las que ya está encarnado. Hay una suerte de magia social mediante la cual los grupos se producen y producen su propia representación. (La palabra "representación" –lo digo ahora, así queda claro– debe ser interpretada en todos los sentidos del término: en el sentido de representación mental, de representación teatral y en el sentido de delegación cuando hablamos de representantes del pueblo). Este trabajo ¿en qué consiste y cómo se produce? La pregunta que quiero responder es: ¿cómo se producen los grupos? Con esto no quiero decir que los grupos son dueños y poseedores de su propia identidad, que pueden por puro decreto hacerse existir como deseen. Ya dije varias veces en las lecciones anteriores que estas estrategias mágicas sólo triunfan dentro de ciertos límites. Dicho esto, enmarcados por estos límites, los grupos ejercen en sí mismos (y al mismo tiempo en los otros grupos) una suerte de acción mágica.

163 Véase P. Bourdieu, *Le sens pratique,* ob. cit., pp. 209-232.

LOS DOS CUERPOS

Para describir la lógica de esta magia, hago referencia a dos autores importantes, Kantorowicz y Post. Estos dos historiadores tienen en común que toman como objeto una reflexión que se desarrolló desde la Edad Media. El subtítulo del libro de Gaines Post es *Public Law and the State, 1100-1322.*[164] Post reflexiona esencialmente sobre el derecho canónico y la reflexión de los canonistas en torno al derecho, mientras que Kantorowicz reflexiona más bien sobre los trabajos de los juristas ingleses [en una época más tardía]. Los dos tienen en común que toman como objeto de reflexión sociológica o, más bien, que dan un estatus de discurso sociológico sobre el mundo social a aquello que durante mucho tiempo fue interpretado como una simple reflexión teológica, y esto no es pura casualidad. Por ejemplo, Kantorowicz señala que en la literatura de los juristas ingleses existe una suerte de ecuación que se repite sin cesar, una suerte de equivalencia entre *mysterium* y *ministerium*, en grado tal que uno es casi una errata por el otro.[165] Esto es muy interesante por varios motivos. Si leemos un tratado de derecho canónico de manera inocente, tendremos la impresión, sin tener especialmente ningún prejuicio anticlerical, de estar ante un texto teológico, ante un lenguaje totalmente irreal e irrealista, un discurso que habla del más allá y que nada tiene que ver con las cosas de este mundo. En realidad, una vez que superamos esta apariencia, descubrimos, por ejemplo, que cuando los canonistas dicen que "la Iglesia es el cuerpo de Cristo", "los obispos son la Iglesia", "la Iglesia son los obispos", etc., no plantean ecuaciones teológicas, sino ecuaciones sociológicas, en la medida en que la sociología pertenece a la teología y en que el mundo social pertenece en parte a la magia.

Antes fui injusto cuando dije que nadie desde Rousseau había reflexionado sobre la noción de delegación: Max Weber es quien más reflexionó sobre este misterio de la encarnación del Estado en una persona, ya que

164 G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, ob. cit.

165 E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, ob. cit., p. 101, y "Mysteries of State: An absolutist concept and its late mediaeval origins", *Harvard Theological Review*, vol. 48, n° 1, 1955, pp. 65-91; trad. fr. de Laurent Mayali y Anton Schütz (posterior al curso) en *Mourir pour la patrie et autres textes*, París, PUF, 1984, pp. 75-103. P. Bourdieu desarrollará este análisis en especial en "Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la 'volonté générale'", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 140, 2001, pp. 7-11 [ed. cast.: "El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la 'voluntad general'", en Loïc Wacquant (comp.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Barcelona, Gedisa, 2009].

el funcionario es alguien que encarna como cuerpo biológico a una persona moral trascendente. Ahora bien, aunque Max Weber haya reflexionado sobre este misterio de la encarnación de las entidades colectivas, quedó prisionero de la ilusión racionalista, ya que describió este proceso como un proceso de racionalización. En los análisis clásicos de la sociología del derecho de Max Weber, de la sociología del poder, etc., siempre se pasa por tres estadios: un estadio tradicional, de rutina, un estadio carismático y luego el estadio racional o burocrático, y todo sucede como si la magia, presente en el estadio carismático, por ejemplo, desapareciera en el estadio burocrático.[166] Sin embargo, si me prestaron atención hasta ahora, lo que quise decir desde el principio es que hay magia en el núcleo mismo del Estado racional. La colación de grados en la universidad, por ejemplo, es un acto mágico exactamente de la misma condición que las acciones que describe Lévi-Strauss en "El hechicero y su magia".[167] Es el esquema evolucionista que revoqué varias veces desde el principio. La división en disciplinas entre la etnología y la sociología contribuyó a evitar que se note que es lo mismo.

Kantorowicz cita una frase de Francis Bacon que resume toda la tradición de los juristas de la ley inglesa bajo el reinado de Isabel: "*Corpus corporatum in corpore naturali, et corpus natural in corpore corporato*" ("Un cuerpo *corpóreo* en un cuerpo natural y un cuerpo natural en un cuerpo corporativo").[168] Hay otra frase en inglés, casi intraducible: "*The King as King was 'incorporated with his subjects, and they with him'*".[169] Las palabras interesantes son evidentemente las palabras "cuerpo". Los sociólogos que trabajan sobre los grandes cuerpos del Estado, el acceso a los grandes cuerpos, nunca establecieron la relación entre los cuerpos del Estado y el cuerpo. El mérito de esta frase es decir: el cuerpo *corpóreo* es el cuerpo constituido. [...] Es la definición de rey, pero también puede designar al presidente de la república, al profesor, al sacerdote, etc. Básicamente, es el funcionario en el sentido más general del término: es aquel que

166 Véase M. Weber, *Économie et société*, ob. cit.

167 Véase Claude Lévi-Strauss, "Le sorcier et sa magie" [1949], en *Anthropologie structurale*, vol. I, París, Plon, 1958, pp. 183-203 [ed. cast.: "El hechicero y su magia", en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987].

168 E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, ob. cit., p. 438; la traducción sería: "Un cuerpo corporativo en un cuerpo natural y un cuerpo natural en un cuerpo corporativo" (E. H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, en *Œuvres*, ob. cit., p. 953).

169 Id. La frase se traduce así en la ed. fr.: "*Le roi en tant que roi 'formait un seul corps avec ses sujets et eux avec lui'*" (p. 952): "El rey, en tanto rey, 'formaba un solo cuerpo con sus súbditos y ellos con él'" [en ed. cast.: "incorporado con sus súbditos y ellos con él". N. de E.].

recibe un mandato para ejercer una función *ex officio* y no *motu proprio*, por cuenta propia. En el caso de la segunda cita ("El rey en su cuerpo político está incorporado con sus súbditos y sus súbditos con él"), hay una frase análoga de un santo de la Edad Media que decía: "La Iglesia son los obispos; los obispos son la Iglesia".[170] Esto conduce a plantear una ecuación simple: el cuerpo constituido, el *collegium*, por ejemplo, es lo mismo que el cuerpo biológico de quien dijimos que recibió un mandato en un rito de institución para representar el cuerpo constituido: "A partir de ahora, usted es oficialmente mandatario para ser el *collegium*, la *communitas*, etc.".

Los ritos de institución (las defensas de tesis de doctorado, por ejemplo) producen esta suerte de transustanciación de manera totalmente análoga a lo que sucede con la eucaristía: este es mi cuerpo, esta es mi sangre; esto parece ser pan y vino, esto parece ser un hombre cualquiera, [pero] en realidad es el grupo y el *King* ya no es un cuerpo mortal. Hay una frase magnífica que dice que el cuerpo siempre es pasible de un ataque de *imbecillitas* (es débil, es mortal) pero que es portador de otro cuerpo.[171] El título del libro de Kantorowicz es *Los dos cuerpos del rey*; y el problema metafísico que se plantean estos teólogos es saber cómo estos dos cuerpos pueden ponerse de acuerdo. Dicen que, desde ya, el cuerpo jurídico es el cuerpo superior, es el cuerpo constituido como deber ser, es el rey coextensivo a sus sujetos, es De Gaulle que dice: "Soy Francia". Yo había empezado planteando la cuestión de la diferencia entre el loco que se cree Napoleón y Napoleón; si alguien dice en la calle: "Declaro huelga general, soy Francia", nos preguntaremos si le pasa algo; pero si el jefe de Estado dice: "Francia, por mi intermedio", esto funciona en ciertas condiciones, y es una realización particularmente lograda del *corpus corporatum*.

En definitiva, la cuestión que se plantea en todas las sociedades es: ¿cómo hacer para que realidades trascendentes, cosas que no podemos nombrar, o más bien que sólo son palabras, existan de manera permanente, duradera? Pienso que Durkheim sintió este problema, y ustedes podrán reconocer el tema de la trascendencia de los grupos en relación con los individuos. Ahora bien, también pienso que ya nombró y superó

170 En realidad se trata de una frase atribuida al Padre de la Iglesia san Cipriano de Cartago (ca. 200-ca. 258), que en la Edad Media pasó a ser el santo patrono de la ciudad de Toulon: "Donde está la Iglesia, está el obispo y donde está el obispo, está la Iglesia" (reprod. por E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, ob. cit., p. 505, trad. fr., p. 953).

171 Ibíd., pp. 8-9.

este problema mediante todas las teorías de la conciencia colectiva.[172] Durkheim aportó soluciones metafísicas, y la dificultad de las ciencias sociales reside en hablar en forma científica de cosas que son metafísicas y no hablar en forma metafísica de cosas que creemos que son reales. La metafísica está en el mundo social, no la inventa el sociólogo. Considero que el sociólogo debe enfrentarse a realidades metafísicas, es decir, mágicas. La sociedad hace magia constantemente y la gran dificultad es que el sociólogo en tanto científico tiene, para pensar esta cosa mágica, una ciencia que destruye la magia, que es antagonista de la magia. Por eso, el peligro en este tipo de problemas es pensar demasiado pronto que ya comprendimos.

Vuelvo a *mysterium, ministerium*. La palabra "ministerio" es una palabra sorprendente que designa justo la delegación. El ministro es un vicario de no sabemos bien qué. Al igual que el sacerdote es un vicario de Cristo, diremos que el ministro es un agente del Estado, es decir, del conjunto de ciudadanos. Ahora intentaré resumir los análisis de Post.[173] Él intenta describir la teoría con que los canonistas pretenden explicar esta especie de ministerio que es el cuerpo constituido. El cuerpo constituido en que piensan los canonistas es la Iglesia: ¿qué es la Iglesia? ¿Quién tiene derecho a hablar en nombre de la Iglesia, de ejercer los actos performativos, de decir "la Iglesia está en contra de los anticonceptivos"? Según las teorías nativas de los canonistas que menciona Post, la existencia de cuerpos constituidos está vinculada al derecho de representación, al interpretar la palabra "representación" en tres sentidos: es el derecho a hablar y a actuar en nombre del grupo, a estar en representación delante del grupo y delante de los otros grupos con la pretensión de encarnar el grupo, de hacer que todo lo que se diga sea como si fuera dicho por y para el grupo. El portavoz ya no es el que habla por el grupo: él es el grupo. Pienso que estamos de lleno en el fetichismo. El portavoz, sobre todo en los usos "democráticos" de esta lógica de la delegación, se esfuerza por indicar o por dar a entender que no olvida que él no es el grupo, pero la lógica del fetichismo social es tal que el grupo "olvida" la delegación que hace que el portavoz esté por encima de él. Asimismo, lo característico del fetichismo social que está inscripto en la lógica de la delegación es que el delegante se olvida como delegante y, al mismo tiempo, olvida que es el fundador del poder al cual está sometido.

172 Sobre la noción de conciencia colectiva, véase É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ob. cit.

173 G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, ob. cit.

¿Cómo se declara el representante, cómo se hace reconocer como representante legítimo? "El representante" –cito–, "se trate del rey o del obispo, personifica al grupo como *procurator*",[174] es decir, aquel que tiene procuración, que está encargado. Nos encontramos con un tema heideggeriano. Si bien Heidegger cuestionaba la seguridad social en la que veía el tipo de delegación mediante el cual las masas quedaban desposeídas en forma alienada, embrutecida, de la responsabilidad de su propio destino, etc.,[175] cabe destacar que también reflexionaba sobre algo muy importante: la delegación mediante la cual los grupos abdican de su propia libertad en beneficio de un Estado. El representante personifica el grupo en calidad de *procurator* autorizado a monopolizar la expresión y la acción colectivas; este monopolio está simbolizado por el monopolio del *sigillum authenticum*, el *sigillum* es el sello (de donde viene la palabra "sigla"), y el *sigillum authenticum* es lo que permite el sello oficial en el cual se inscriben, por ejemplo, los símbolos, la efigie, las armas o el lema de un soberano, de un obispo o de una comunidad. Las dos comunidades sobre las que los juristas reflexionaron mucho son, por un lado, la comunidad universitaria, *universitas*, *collegium*, y por el otro, la comunidad eclesiástica. ¿En qué momento un grupo tiene derecho a existir como grupo? Tiene derecho a existir cuando le otorgaron el *sigillum*, es decir, esta suerte de técnica social muy misteriosa que permite al poseedor del sello autentificar todos sus actos y todas sus palabras como actos colectivos, y que, al mismo tiempo, hace existir al grupo como un solo hombre, lo cual es muy importante.

Antes dije que había descartado el problema de la toma de conciencia. Con todo, si vuelven a pensar en la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, verán que el problema que estoy encarando es, a mi entender, aquel que Sartre quiso encarar cuando escribió una suerte de génesis trascendental del grupo:[176] el punto de partida es el individuo –¿cómo salir de la individualidad?–, [luego se aborda] el juramento, el grupo en fusión, etc. Por desgracia, en la lógica de Sartre, el grupo nunca está presente. ¿Por qué? Porque hay un salto, mortal quizá, que es el paso del grupo que existe *partes extra partes* al grupo que, mediante la lógica del *sigillum authenticum*, delegó a una persona o a un conjunto de personas

174 No parece ser una cita propiamente dicha, sino una síntesis del primer capítulo ("Partisans masters as corporation") de la primera parte ("Corporate community, representation and consent"), ibíd., pp. 27-60.

175 Véase P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", cit., p. 115, sobre M. Heidegger, *Être et temps*, ob. cit., p. 160.

176 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ob. cit.

el poder plenipotenciario de actuar, pensar, hablar en su lugar. A partir de ese momento, el representante pasa a ser el sustituto real, una suerte de universal concreto, el sustituto de lo universal, y si es el sustituto de lo universal, vale decir, del Estado, del *consensus omnium*, será también lo universal realizado y su palabra tendrá fuerza de ley. Por ende, su palabra es inmediatamente autoverificante. Si dice: "Te nombro profesor", uno pasa a ser profesor. Podría haber citado a otro autor, Schramm, quien, siguiendo la lógica de Kantorowicz, reflexionó sobre los símbolos de la realeza y la noción de corona (en ambos sentidos de la palabra: la corona como objeto, y en el sentido de las "leyes de la Corona" y de la costumbre sucesora).[177] Este autor –un buen ejemplo– muestra que, al fin y al cabo, la corona representa la objetivación: desde el momento en que hay una corona objetivada, podemos dar un golpe de Estado al apropiarnos de la corona, mientras que si no hay objetivación, el golpe de Estado es imposible. En el caso de los cabiles, no puede darse un golpe de Estado; en el campo intelectual tampoco. Para que haya golpe de Estado, tiene que haber Estado, vale decir, el poder simbólico tiene que estar concentrado en instituciones de las cuales un solo hombre pueda apropiarse y en nombre de las cuales pueda gobernar como un solo hombre.

IMAGINARIOS HOMOLOGADOS

Hasta ahora todo resulta bastante sencillo, pero ¿en qué consiste esta suerte de transustanciación, este paso de un simple *corpus naturale*, de un simple cuerpo biológico, a un cuerpo social? Como dicen los canonistas, se trata de una ficción jurídica –*fictio juris*–. Hay que tomar la palabra *fictio* en el sentido fuerte de *fingere*, "imaginación". Una vez más, no tengo tiempo para explayarme, pero pienso que el mejor análisis de esta producción imaginaria del grupo por sí mismo podría estar presente también en Pascal, con la noción de imaginación, el poder de la imaginación, el rol de toda la simbólica del poder en la medida en que realiza el poder.[178] Las teorías ingenuas de la ideología siguen creyendo que bastaría con quitar al juez la banda de armiño y la toga. De hecho, el armiño y la toga son el poder realizado, al igual que la lengua jurídica. La

177 Percy Ernst Schramm, *A History of the English Coronation*, trad. ing. de Leopold G. Wickham Legg, Oxford, Clarendon Press, 1937.

178 Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, 44 (82). Véase P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ob. cit., "Points Essais", p. 247.

oscuridad del discurso jurídico es la lengua jurídica realizada; el lenguaje de importancia del filósofo es la filosofía realizada.[179] Si quitamos estos atributos y, al mismo tiempo, las condiciones que hacen que se reproduzcan, incluso cuando se los quita, no habría más magia social posible.

Las funciones sociales son ficciones,[180] pero nunca en el sentido en que tendrían una simple realidad imaginaria pasible de ser destruida por la simple declaración de realidad, tal como la imaginación es disipada por la percepción; son más bien producciones del imaginario colectivo que, como tales, tienen una verdad muy objetiva, son imaginarios homologados, imaginaciones homologadas colectivamente y constantemente autoverificadas, en la medida en que son capaces de imponer su propia verificación y mostrar que, en cierto modo, son más verdaderas que la verdad. Recuerden a Pascal y la "razón de los efectos".[181] Pascal decía: de acuerdo, es imaginario, pero, al mismo tiempo, es muy real, y si transgreden, los golpearán con el bastón. En otras palabras, habría que realizar un análisis detallado –daré el esquema y ustedes podrán hacerlo por su cuenta–.

Partiendo de la noción de imaginario, de ficción, habría que demostrar cómo el grupo, al manipular su propia imagen, manipula las estructuras del imaginario. Apenas me atrevo a decirlo en público (hay reflexiones que tal vez sean ciertas, pero son casi privadas y a veces me cuesta decirlas), pero pienso que una de las propiedades de esta lógica fetichista, una de sus fuerzas, es que actúa a escala del cuerpo biológico, y que al encarnar el cuerpo social trascendente, jurídico, en un cuerpo biológico, produce efectos biológicos. Todo sucede como si el mundo social manipulara las estructuras profundas del imaginario y, por ejemplo, cuando se dice "el Estado", [se remite a] la imagen del padre. Si el mundo hace tan gran uso de la magia para fundamentar las estructuras que parecen más racionales, se debe a que sólo puede obtener cuerpos que se trasciendan y pasen a ser cuerpos místicos, es decir, cuerpos sociales, jugando sobre los resortes más profundos del cuerpo, sobre las representaciones más profundas del imaginario. En cuanto a esto, pienso que

179 Sobre los "discursos de importancia", véase Pierre Bourdieu, "La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 5-6, 1975, pp. 65-79; retomado con el título "Le discours d'importance", en *Langage et pouvoir symboloque*, ob. cit., pp. 379-396.

180 Conclusión de P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, ob. cit.: "Las funciones sociales son ficciones sociales".

181 Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, 80-104.

la sociología y el psicoanálisis podrían coincidir completamente, de una manera, creo, no ficticia.

Diré en pocas palabras las consecuencias prácticas de esta lógica: si bien es verdad que los grupos existen en cierto modo en calidad de grupos constituidos, en calidad de cuerpos constituidos, sólo mediante la alquimia de la transustanciación, la constitución de un grupo en calidad de grupo implica el riesgo o la posibilidad, o incluso la probabilidad, de la usurpación. Si lo que dije es verdad, los grupos se enfrentan, y tanto más cuanto más dominados estén, a la siguiente alternativa: o bien no existir como grupo, quedar relegados al estado atomizado de series que existen *partes extra partes* en la competencia anómica, o bien existir como un solo hombre mediante la delegación y entonces quedar expuestos a la desviación inherente a la delegación. En el próximo encuentro retomaré este análisis. Tenía la esperanza de llegar a cierto punto en que pudiese decir: "Ya dije demasiado, ahora apliquen todo esto ustedes mismos a las clases sociales", pero no podré hacerlo porque no estoy del todo seguro de haber llegado al final; de todas formas, pienso que ya dije lo suficiente como para que puedan hacer el intento. La semana que viene intentaré concluir rápidamente este problema del misterio y el ministerio.

Clase del 16 de junio 1982

Actuar "en nombre de" • Sobre la delegación • El Estado y el perspectivismo • El problema de la verdad sobre el mundo social • Validación mediante el consenso o mediante las pruebas objetivas

¿Qué es un grupo o, lo que es lo mismo, quiénes son los creadores de un grupo? La respuesta es que los grupos se crean creando creadores de grupos. [...] Pienso que sería en vano intentar salir de este círculo mediante una falsa génesis, aunque las necesidades de la explicitación lleven a adoptar un lenguaje lineal, pasible de dar la apariencia de una estructura explicativa. Entonces, los grupos se crean al crear creadores de grupos, es decir, atrayendo una concentración de capital simbólico. La lógica de esta acumulación reside en el misterio del ministerio, según la ecuación determinista *ministerium* = *mysterium*. Así, el grupo se crea mediante el misterio del ministerio, es decir, mediante el misterio de la procuración.

ACTUAR "EN NOMBRE DE"

La palabra "procuración" merecería un análisis etimológico. El procurador es aquel que actúa en lugar o en nombre de un grupo (la expresión "en nombre de" es la más importante), y al mismo tiempo, hace existir al grupo por el hecho de actuar o de hablar en su nombre. Desde una lógica diferente, podríamos retomar los famosos análisis de Heidegger sobre el cuidado (*Fürsorge*) y la procuración. Toda una tradición del pensamiento conservador de derecha hizo énfasis en este fenómeno de la procuración, de la delegación, imputándole esa suerte de abandono manifestado por los fenómenos de seguridad social –la palabra *Fürsorge* quiere decir "seguridad social"–. Quienes estén interesados en esto, pueden consultar el artículo que escribí hace unos años en el que intenté

demostrar el rol central de estas nociones en la construcción de la ontología heideggeriana.[182]

Esta procuración, cuya lógica intentaré describir, consiste esencialmente en dos cosas. Consiste en realizar al grupo en cuerpos o en cosas: ya se trate de un sindicato, un partido, un Estado, una familia, el grupo existe cuando es objetivado en cosas o "casi" cosas como los nombres, las siglas, los sellos, las firmas, el derecho, por supuesto; o en cuerpos –el cuerpo del portavoz, encarnación del grupo, aquel que puede decir que él es el grupo y que da, en cierto modo, un cuerpo al grupo, al mismo tiempo que da su cuerpo al grupo–. Habría que hacer un análisis completo de los ritos de institución, ritos mediante los cuales un grupo instituye a un individuo como su mandatario, como miembro titulado. Estos ritos tienen una función eminente, que es recibir en cierto modo el cuerpo del mandatario designado, y no es casualidad si los ritos que llamamos "de pasaje", y que rebauticé –no por ser original, sino porque creo que es mejor así– "ritos de institución",[183] instituyen a una persona como poseedora de una autoridad social cualquiera. Ya se trate del heredero en una familia noble, del profesor designado, del presidente de la república electo, etc., en cierto modo, los ritos que instituyen a un personaje en un rol social trabajan muy profundamente el cuerpo del mandatario. Por ejemplo, es imposible que un rito de institución sea cumplido por procuración; es inconcebible hacerse representar en el rito mediante el cual seremos instituidos, y esto no es casual: la persona debe pagar con su persona, tiene que estar ahí en persona con su cuerpo –como en el ejemplo de antes: "Di mi cuerpo a Francia"–. Aquel que es designado y reconocido por un grupo es tomado, en cierta forma, en su cuerpo, y las mutilaciones, las pruebas físicas a las que la mayoría de las sociedades someten a los iniciados en los ritos de pasaje, toman sentido en la lógica que describo.

Por lo tanto, los ritos de institución son los ritos mediante los cuales los grupos se constituyen como instituciones. La "institución", esta palabra que es tan vieja como la sociología y que los durkheimianos usaron mucho,[184]

182 P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", cit. (sobre la palabra *Fürsorge*, que Bourdieu traduce en este artículo como *assistance sociale*, véase en especial pp. 111-115).

183 P. Bourdieu, "Les rites d'institution", cit.

184 Durkheim definió la sociología como una "ciencia de las instituciones": "En efecto, podemos, llamar 'institución', sin desnaturalizar el sentido de esta expresión, a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la colectividad; de este modo, la sociología puede definirse de la siguiente manera: la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento" (Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* [1895],

me parece merecedora de una nueva reflexión. Esta noción se ablandó poco a poco en los usos sociales y uno de los objetos de reflexión de este año consistió precisamente en intentar revivir esta noción que estaba un poco muerta (en ciencias sociales, podemos intentar crear palabras nuevas u, otra estrategia de investigación, revivir palabras antiguas, con el riesgo de que en el uso uno mismo las desplace al sentido que suele darles o recaigan en el estado de inactividad en el estaban antes de que intentáramos reactivarlas). Podríamos decir que una institución existe en una forma doble, en la forma de lo adquirido en cuerpos socializados –lo que llamo "habitus"–, y en cosas que pueden ser objetos materiales. La Iglesia, por ejemplo, existe en las iglesias, en el sentido de objetos visibles, y en todo lo que sirve para el aparato (en el sentido de Pascal) de la religión: sobrepellices, casullas, cálices, misales, catequismos, etc., toda clase de objetos en los que se objetiva una historia; y existe también en los cuerpos de todos los clérigos que están socializados y para quienes estos objetos tienen valor de objetos de Iglesia: es evidente que un cáliz, el día en que no haya más cristianos para usarlo en forma cristiana, pasará a ser un objeto decorativo; así, los museos están llenos de objetos religiosos que, al haber dejado de funcionar como tales, pueden pasar a ser objetos de un nuevo culto, un culto estético.[185] Por ende, una institución como una Iglesia –lo mismo valdría para el Estado, la justicia, etc.– supone simultáneamente cosas que son una forma de encarnación de la institución y cuerpos socializados para reconocer estas cosas como cosas de la Iglesia, de la justicia, etc. Lo que permite la vida, el cambio y la existencia de instituciones es el encuentro entre estos dos estados de la historia, el estado incorporado y el estado objetivado. Lo que permite que una misa pueda realizarse –es decir, que un acto que llamaremos "católico" pueda existir– es un encuentro: hay un habitus clerical dispuesto a utilizar objetos de institución en conformidad con reglas que hacen a la institución. Podemos decir lo mismo de una clase magistral o de cada hecho social: hace falta un encuentro entre cosas y habitus.

¿Este análisis permite hacer desaparecer el círculo del que hablaba al principio? Una dificultad del fenómeno de la institución, que puede ser el punto del que no podemos regresar en un análisis del mundo social, es

---

prefacio de la 2ª ed. [1901], París, PUF, "Quadrige", 1981, p. xxii [ed. cast.: *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 1986]).

185 P. Bourdieu (en "Piété religieuse et dévotion artistique. Fidèles et amateurs d'art à Santa Maria Novella", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 105, 1994, pp. 71-74) desarrollará esta reflexión sobre la creencia religiosa o artística de las cuales públicos distintos pueden hacer objeto a distintas obras en épocas distintas o en determinado momento.

que el misterio de la institución reside en el hecho de que el grupo que se instituye funda la institución que hace al grupo. Dicho de otro modo, el grupo se conoce y se reconoce como grupo y, en cierto modo, existe por sí mismo y para los otros grupos sólo cuando se encarna en estas dos formas: tiene que tomar cuerpo y cosificarse en una persona, en un portavoz, en una sigla (la CGT, el señor X o Y, etc.), pero al mismo tiempo, esta encarnación debe su autoridad, su existencia como institución autorizada, nada más que al grupo que está, si cabe decir, detrás. Al mismo tiempo, hay cierta relación de causalidad circular o un círculo vicioso entre el procurador, el mandatario, el delegado y el Estado, la Iglesia, el grupo, el *collège* que se expresa en él. Se trata entonces de la misma *fictio juris*, la misma magia social –lo digo desde el comienzo de estas clases: estamos siempre en la lógica de la magia–, la misma ficción social que hace al grupo y que hace al procurador que hace al grupo. Es lo que decía la afirmación inicial: los grupos se crean creando a los creadores de grupo.

Insisto bastante en este círculo porque me parece fundamental para entender las relaciones fetichistas que los grupos sostienen con su propia realización en cosas o en hombres. No cabe duda de que el representante, el portavoz, el mandatario, es el sustituto de un grupo que existe gracias a esta representación o, aún más, que sólo existe gracias a esta representación. En el artículo de Post que mencioné la última vez hay una cita también tomada de los canonistas: "*Quod faciunt magistratus videtur ipsa universitas facere*"[186] –"Lo que hacen los magistrados parece hacerlo la universidad [*universitas* es el grupo]"–. Es la ecuación que planteaba otro canonista, *status est magistratus*:[187] el estatus, la posición social, es el ocupante de esta posición; el puesto es la función operacional, actuante. Es lo que responde el gendarme cuando intentan ablandarlo diciéndole: "Tengo tres hijos, etc.", y él les dice: "Las reglas son las reglas"; en otros términos: "No intenten encontrar en mí a una persona, soy mi función". El funcionario es víctima de la función. Esta ecuación que es fundamental, entre la función y la persona, recuerda que el grupo mismo se percibe, se aprende como grupo en la representación que le dan sus representantes. Se reconoce como grupo en sus representantes (hay que interpretar la palabra "reconocerse" en su sentido fuerte) y puede vivir esta experiencia de modo eufórico: "Me expresa bien". Por ejemplo, dentro de esta lógica podemos analizar la relación que pueden tener los telespectadores con su portavoz en un cara a cara.

186 Juan de Salisbury, *Policraticus* [ca. 1159], cit. por G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, ob. cit., p. 356 [ed. cast.: *Policraticus*, Málaga, Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga, 2008].
187 "*Status, id est, magistratus*" (ibíd., p. 353).

Esta relación de delegación circular encierra el principio de un fetichismo. Como dije antes, las funciones sociales (los puestos, las profesiones, los estatus sociales) son ficciones sociales, son productos de la creencia colectiva que engendra la ceremonia misma, el aparato mismo cuyos efectos sufre. Es la lógica del fetichismo propiamente dicha. El *magistratus* puede tomarse por un *status*. Si el presidente de la república puede tomarse por presidente de la república, se debe a que lo tomamos por el presidente de la república e incluso por la república; por lo tanto, está no sólo autorizado a esta suerte de locura megalómana, sino también conminado a tomarse por el Estado y a realizar esta suerte de extralimitación de sus límites corporales de individuo singular, para estar, como suele decirse, a la altura de su cargo. Es cada vez más frecuente oír a los presidentes de la república decir: "El Estado decidió", "Francia decidió". La fórmula me parece peligrosa desde un punto de vista estrictamente normativo, pero intentaré analizar la lógica. Si los magistrados pueden tomarse por la magistratura; y si esta usurpación legítima –respecto del performativo, Austin hablaba de usurpación legítima–,[188] esto es, desconocida como usurpación y reconocida como legítima, es posible y tiene efectos sociales, efectos mágicos en las personas que la vuelven posible –los sujetos–, se debe a que el efecto de círculo oculta la relación de delegación: los sujetos sociales terminan venerando, adorando o respetando el producto de su propia veneración. Dicho de otro modo, el grupo, al olvidar la lógica de la delegación, se adora a sí mismo en su propia personificación. En cierto modo, la lógica de la aclamación, cuyo sentido indicaré más adelante, es una suerte de culto mediante el cual el grupo se adora a sí mismo *in effigie*, en una realización imaginaria de sí mismo, en su propia personificación.

SOBRE LA DELEGACIÓN

Pienso que el movimiento que permite al grupo existir como tal presenta el peligro para el grupo de quedar desposeído de sí mismo. Quizá esta

188 Tal vez P. Bourdieu está haciendo alusión al lugar que Austin reserva, en su análisis de los enunciados performativos, al caso en el que el locutor no tiene la intención de cumplir su palabra (como el tahúr cuando apuesta o aquel que hace una falsa promesa) o no posee la autoridad requerida (y para eso rememora el caso del fulano que, sin "siquiera una apariencia de capacidad", bautiza a un barco *Stalin*); destaca que "forma parte del procedimiento hacerse designar". (J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, ob. cit., en especial p. 56).

sea la idea central que querría comunicar: los grupos existen como tales sólo por la lógica del delegado, de la objetivación de la incorporación, etc., y esta lógica implica desde el inicio un peligro de desviación de la delegación.[189] La lógica de la aclamación a partir de la cual el grupo reunido aclama las palabras de su portavoz es una de las ficciones sociales con que los grupos mismos disimulan la ficción social y sus consecuencias. Cuando el grupo reunido aplaude las frases de su portavoz, en realidad se esconde el hecho de la delegación y se hace creer y hace creer que es el grupo el autor de la palabra.

Desarrollé –pero no voy a extender este análisis ahora– la forma que esta lógica de la delegación adopta en el caso de las clases dominadas. Como es un análisis largo, puede parecer un poco alarmante si lo presento en forma simplificada, pero creo que es importante y, como lo tuve en mente durante todo este desarrollo, sería deshonesto si no lo expusiera. En un texto que se llama "Questions de politique",[190] analicé la relación que mantienen los menos cultivados con las cuestiones políticas. A partir de un análisis de las no respuestas a las preguntas hechas por los institutos de sondeo, intenté demostrar que cuanto más descendemos en la jerarquía social y en la jerarquía de los niveles de instrucción, para usar un lenguaje simple, más parece ser que los individuos interrogados, en especial sobre cuestiones políticas, están desposeídos y se refugian en la no respuesta, en la abstención o, en cierto modo, en la delegación. En cierta forma, lo dejan en manos de los portavoces.

Es lo que los teólogos de la Edad Media llamaban *fides implicita* (también la "fe del carbonero"): decían que los creyentes que no eran capaces de llegar a la *fides explicita* (es decir, a la vez capaz de enunciarse y de dar sus propias razones de ser, de fundamentarse por sí misma en razón y en discurso) estaban destinados a una "fe implícita". Esta vez los teólogos tenían en cuenta esa fe en la que podemos confiar, que, si bien ignora sus propias razones, no por esto es una fe menos eminente: en algún momento dije, con un poco de maldad, que los clérigos siempre adoraron la

189 P. Bourdieu desarrollará la cuestión de la delegación en política en "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 52-53, 1984, pp. 49-55 [ed. cast.: "La delegación y el fetichismo político", en *Cosas dichas*, ob. cit.]; retomado en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 259-280.

190 P. Bourdieu, "Questions de politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 16, 1977, pp. 55-89 (se trata de una primera versión del cap. "Culture et politique" de *La distinction*, ob. cit., pp. 463-541); véase también "Les doxosophes", *Minuit*, n° 1, 1972, pp. 26-45 [ed. cast.: "Los doxósofos", en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999].

fe implícita porque les deja la palabra, es decir, el monopolio de la palabra. Cuando analizamos fenómenos de estructura como los que describo, las aproximaciones no son de ningún modo analogías superficiales, sino homologías estructurales entre situaciones distintas: entre los discursos de los teólogos que hablan de la fe del carbonero y los discursos de los políticos que hablan de las masas populares, hay una analogía evidente que corresponde a homologías de estructura y, por lo tanto, de intereses. Si ponemos en relación la *fides implicita*, es decir, la delegación ciega, con la lógica de la delegación en virtud de la cual los grupos, y sobre todo los grupos dominados, sólo existen por intermedio del proceso que describí y que siempre presenta el riesgo de desviación, veremos consecuencias importantes para comprender las relaciones entre el partido y las masas, que por lo general fueron descriptas según una lógica idealista, o más bien intelectualista, mediante la teoría de la toma de conciencia. Al fin y al cabo, uno de los resultados de los análisis que realicé hasta hoy fue aportar otro modelo de las relaciones entre los mandatarios y los mandantes en los movimientos que podemos llamar "populares".

Entre los efectos de la procuración mencioné antes el fenómeno de la concentración: allí donde el grupo está constituido, como decían los canonistas, en estado de *personarum plurium collectio*, en estado de conjunto de personas plurales, en estado de serie, como habría dicho Sartre, allí donde, por lo tanto, el grupo existía *partes extra partes*, según la lógica de la recurrencia, la delegación, la institución de un delegado, de un mandatario o de un grupo de mandatarios, provoca una concentración. Permite una representación y una representación de la unidad: los representantes, los mandatarios, pueden representar al grupo, y representar, en el sentido teatral del término, la unidad del grupo.

En fin, en la medida en que las instituciones se realizan en cuerpos y, quizá sobre todo, en cosas, y en los mecanismos capaces de reproducir el funcionamiento de los cuerpos y las cosas, aseguran al grupo una permanencia que no tiene por sí mismo. Es el problema que se planteaba Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*: la única existencia del grupo que Sartre podía imaginar era la existencia del grupo movilizado, es decir, la manifestación, el grupo que se moviliza para tomar la Bastilla, para retomar el ejemplo que él siempre da.[191] Si el grupo sólo existe en calidad de grupo en este tipo de circunstancias, corre el riesgo

191 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ob. cit. Sobre el ejemplo de la toma de la Bastilla como "agrupamiento nuevo que disuelve una serialidad costumbrista en la homogeneidad de una ciudad en fusión", véanse pp. 386-394.

de existir sólo cada cien años. Ahora bien, el problema de los grupos es existir todos los días, para poder responder a entrevistas, ataques, etc., más allá de que la clase obrera esté movilizada o desmovilizada, de que haya una larga caída en la cotización del oro o un aumento en el precio del pan. La institucionalización en la forma que analicé es lo que permite al grupo existir de manera permanente, en forma de miembros permanentes que aseguran una permanencia entre los locales, con un aparato permanente, etc.

Debería haber mencionado la permanencia, esta propiedad inherente al fenómeno de la delegación, antes de enunciar los riesgos de desviación: la concentración, el poder de actuar como un solo hombre en lugar del grupo, sin dudas ofrece facilidades desde el punto de vista de la desviación, pero si agregamos la propiedad de la permanencia en oposición a la dispersión y a la discontinuidad de los grupos representados, vemos que este riesgo es inherente a la lógica misma de las cosas. Al mismo tiempo, la paradoja de la delegación hace que el grupo que se arranca de lo serial, de la recurrencia mediante la delegación, mediante la institucionalización, se encuentre ante sus delegados en estado de serial y recurrente. Esto se nota de manera evidente cuando los miembros de un grupo hacen peticiones –la petición es el arquetipo mismo de la lógica serial– contra sus propios delegados. La petición es 1 + 1 + 1, etc.; se intenta ser numerosos para tratar de recuperar un poco los poderes que se delegaron al delegado. Por ende, a mi entender, esta lógica de la soledad serial ante la fuerza del cuerpo de los mandatarios permanentes forma parte de una reflexión sobre lo que es la noción de institución. Por supuesto, este tipo de reflexión está relacionada con la coyuntura histórica;[192] nunca hay que esconder lo que los análisis que dan la sensación de ser esenciales pueden deber a situaciones en las cuales el problema se plantea de manera particularmente vivaz, según la lógica de la lechuza de Minerva que todo el mundo conoce.[193]

192 Sobre el contexto histórico del que forman parte las investigaciones de Bourdieu, se puede consultar P. Bourdieu, *Interventions 1961-2001*, textos seleccionados y presentados por Franck Poupeau y Thierry Discepolo, Marsella, Agone, 2002 [ed. cast.: *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015].

193 Alusión a la frase de Hegel en el prefacio de *Principios de la filosofía del derecho* [1821]: "La lechuza de Minerva alza vuelo sólo al crepúsculo" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, París, Vrin, 1975 [ed. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975]).

EL ESTADO Y EL PERSPECTIVISMO

Otra conclusión que querría aportar: esta lógica de la delegación adopta una forma totalmente especial en el caso de la delegación en el Estado, ya que, quiérase o no, el representante del Estado aparece como un representante universal. Su autoridad, o la verdad de sus acciones, se fundamenta en el *consensus omnium*: en cierta medida él es el depositario del sentido común. Por ejemplo, en el caso de la nominación (lo retomé a menudo de modo un poco obsesivo y repetitivo, pero creo que es importante para establecer el vínculo entre los distintos análisis que propuse), [el Estado] da sobre la persona nombrada una perspectiva que no es un punto de vista específico cuestionable a partir de otro punto de vista, sino que es un punto de vista que se pretende universal. Cuando [el representante del Estado] dice: "Eres un profesor", a diferencia de aquel que dice: "No eres más que un profe", otorga un título que tiene valor en todos los mercados, y lo propio del nombramiento universal en nuestras sociedades es, a mi parecer, el título escolar. Es una especie de moneda que tiene valor en todos los mercados sociales (con cotizaciones variables: tiene su cotización máxima en el mercado estrictamente escolar, y desde luego una cotización más débil en el mercado mundano, aunque la diferencia sea menor o mayor según las épocas y las sociedades); *grosso modo*, el título escolar es una de esas nominaciones que puede pretender obtener, con grandes posibilidades de triunfar, como dice Weber,[194] un valor en todos los mercados y submercados que podemos encontrar en un espacio social determinado. Así, esta es una designación para todos, *omnibus*, a diferencia de las designaciones singulares, como la injuria. Dicho de otro modo, el Estado podría definirse en cierta manera, retomando las palabras de Leibniz, como el geómetra reconocido de todas las perspectivas, es decir, como el lugar geométrico.[195] Y el Estado, en tanto geómetra reconocido de todas las perspectivas, posee en cierto modo el monopolio del punto de vista legítimo sobre los sujetos sociales.

(No retomo la palabra "legítimo", que puede generar un equívoco para algunos, pero que, en el lenguaje técnico de la sociología significa "que es reconocido como legítimo", "que por el simple hecho de ser desconocido en su arbitrariedad, es reconocido como digno de existir

194 Alusión a la definición que da Max Weber del Estado contemporáneo como "comunidad humana que, en los límites de determinado territorio, [...] reivindica con éxito por cuenta propia el monopolio de la violencia física legítima" (M. Weber, *Le savant et le politique*, ob. cit., "10/18", p. 29).
195 Véase n. 61.

como existe". De ningún modo es un juicio de valor; consiste en decir que las personas reconocen la legitimidad sin siquiera tener que realizar ante sí mismas una declaración de lealtad o reconocimiento, alcanza con aceptar las nominaciones, con llamar "señor profesor" a las personas que son nominadas profesores, con respetar a las personas respetables).

Lo que dice el Estado sobre los sujetos sociales, por intermedio de sus mandantes o de las instituciones que lo encarnan, es su pretensión de reconocimiento universal. Asimismo, al igual que Max Weber decía que el Estado se define por el "monopolio de la violencia física legítima",[196] diré que el Estado se define por el monopolio de la violencia *simbólica* legítima, es decir, que estos actos de violencia simbólica –una forma de ellos sería la injuria– mediante los cuales buscamos a cada instante imponer un punto de vista a los demás, y al mismo tiempo una visión del mundo, tienden, cuando provienen del Estado, a ser reconocidos de manera universal, y podemos ver el triunfo de esta pretensión de monopolio en la lucha misma que ciertos agentes sociales deben oponer ante este monopolio.[197] Pienso que habría que analizar, siguiendo esta lógica, la relación que los intelectuales sostienen con algunas formas de consagración en las que, como sucede con la Legión de Honor, la arbitrariedad de la violencia simbólica legítima queda particularmente expuesto: la relación de los intelectuales con la consagración, en lo que esta tiene de ostentoso (por ende, de irrisorio), puede entenderse como una lucha contra el monopolio de la violencia legítima. Los intelectuales, al rechazar las consagraciones externas de este tipo, en nombre de la idea de que son los únicos capaces de consagrarse (lo cual es su interés estratégico –si fuera siempre así, estarían mucho mejor defendidos–), afirman que tienen el monopolio de la consagración de las cosas intelectuales. Ahora bien, el hecho de que tengan que hacerlo, de que tengan que rechazar clamorosamente títulos y honores temporales, demuestra que entre los intelectuales hay personas que aceptan reconocerse en estos signos de reconocimiento. No desarrollo el análisis porque sería arduo para todos.

El Estado puede pretender el monopolio de la violencia simbólica, pero, evidentemente, este monopolio nunca está completamente realizado. Hay que prestar atención, en el discurso, a estos deslizamientos, a estas transiciones que, a fin de cuentas, en última instancia cambian todo. El Estado mismo se ve cuestionado en su monopolio –que de por sí

196 Véase n. 194, y también M. Weber, *Économie et société*, ob. cit., "Pocket", pp. 96-100.

197 P. Bourdieu retomará este tema con mayor detalle en sus cursos de 1989-1992 publicados con el título *Sur l'État*, ob. cit., especialmente pp. 314-317.

es un objeto de lucha para las personas que pretenden adueñarse del poder del Estado– pero también en el interior de la sociedad en conjunto. Dicho esto, pienso que en el terreno cultural, por ejemplo, el monopolio de la violencia legítima del Estado no está para nada cuestionado. El monopolio de la violencia legítima del Estado se ejerce mediante el sistema escolar, e incluso si hay un leve cuestionamiento del título escolar, es verdad que, en la práctica corriente, el título escolar recibe un respeto desmedido y que el rechazo al monopolio de la violencia simbólica es absolutamente irrisorio.

En cierta forma, el Estado arranca a los sujetos sociales del perspectivismo (aquí, con relación al perspectivismo, evoco la teoría que desarrollaba Nietzsche en *La gaya ciencia*: en esta suerte de lucha de todos contra todos por el conocimiento, cada individuo tiende a imponer la perspectiva más favorable a sus intereses,[198] y en el fondo, un aspecto de lo que desarrollé aquí podría atribuirse a Nietzsche: la injuria supone una filosofía perspectivista, es decir, que cada cual intenta imponer su propia perspectiva sobre el mundo social). En cierta forma, el Estado es entonces un sitio neutro que da la perspectiva autorizada sobre todos los agentes sociales, la perspectiva reconocida socialmente. No desarrollo este tema porque ya lo hice en grado suficiente antes. Prefiero traer a la memoria un análisis de Leo Spitzer en sus ensayos de sociología, de historia literaria sobre *Don Quijote*, que sigue la lógica de lo que desarrollé durante todo este año.[199] Spitzer destaca que, en *Don Quijote*, Cervantes cambia constantemente el nombre de los personajes. Al referirse al propio Don Quijote, utiliza nombres diferentes, como si dejara la elección al lector. Spitzer destaca que es un procedimiento muy usual que tiende a crear un universo social en el cual nadie tiene la última palabra sobre el resto. No es casual si esta suerte de indeterminación de las designaciones aparece en una novela cuyo héroe es un *idios*, es decir, alguien que pretende tener razón contra el mundo social, que por lo tanto está en la

198 Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir* [1882], trad. fr. de Henri Albert revisada por Jean Lacoste, en *Œuvres*, t. II, París, Robert Laffont, "Bouquins", 1993, en especial los párrafos 333, pp. 193-194 ("Para que el conocimiento sea posible, hizo falta primero que cada una de estas tendencias aportara su opinión parcial sobre el evento o la cosa que se desea conocer") y 355, pp. 220-221 ("El perspectivismo como yo lo entiendo") [ed. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Tecnos, 2016]. El perspectivismo no significa "cada cual su verdad", sino que el pluralismo de perspectivas es una condición de la manifestación de la verdad.

199 Leo Spitzer, "Linguistic perspectivism in the *Don Quijote*", en *Linguistics and Literary History. Essays in Linguistics*, Princeton, Princeton University Press, 1948, pp. 41-85 [ed. cast.: "Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*", en *Lingüística e historia literaria*, Madrid, Gredos, 1955].

lógica de la injuria solitaria, que toma el riesgo de desafiar en cierto modo el sentido común (agrego unas palabras: el Estado es el sentido común). También podríamos repensar *El idiota* de Dostoievski según la misma lógica. Ahora bien, sólo doy estas referencias literarias por la virtud pedagógica de lo que intento comunicar y que quizá no es tan fácil como parece. Al dar varios sistemas de referencia, pienso que luego cada cual podrá realizar su propio trabajo.

EL PROBLEMA DE LA VERDAD SOBRE EL MUNDO SOCIAL

Estas reflexiones sobre la lógica de la institución, de la delegación, la desviación que hay en esto, llevan al problema de la verdad respecto del mundo social. No sé si podré abordar este tema en veinte minutos; de todas formas, querría decir dos o tres cosas al respecto. Detrás de lo que dije durante estas lecciones estaba la siguiente pregunta: ¿qué es decir la verdad sobre el mundo social?, ¿quién dice la verdad sobre el mundo social? Cité varias veces a Wittgenstein a propósito de este círculo: ¿quién medirá el metro patrón de París?, ¿quién dirá cuánto mide el metro patrón de París?, ¿quién dirá qué sociólogo tiene razón respecto de las clases sociales, el capital o la lucha de clases? La comunidad científica, por medio de cierta higiene saludable, elude esta cuestión, porque es muy difícil vivirla, creo yo. Los sociólogos, los historiadores y los etnólogos mantienen una suerte de positivismo provisorio y hacen como si tuvieran la respuesta a la pregunta de la verdad sobre la verdad, a la pregunta de la verdad de las proposiciones sobre el mundo social. Si lo que intenté mostrar tiene cierto valor de verdad, me parece que esto implica algunas consecuencias vinculadas a los criterios de verdad en materia de ciencias sociales.

En cierto modo, cuando se trata del mundo social, el perspectivismo tal como lo definía Nietzsche es infranqueable: cada cual tiene su verdad, cada cual tiene la verdad de sus intereses. No estamos acostumbrados a pensar así, ya que esta suerte de relativismo está desacreditada por toda una tradición que llama "error" a la expresión racionalizada de los intereses de los demás. De hecho, diría que la toma de conciencia, si existe una definición rigurosa, es lo que lleva a la expresión del interés bien entendido: desde el punto de vista de los dominados, podemos decir que el interés bien entendido es tomar conciencia de la dominación, denunciarla, revocarla; desde el punto de vista de los dominantes, consiste en tomar conciencia de la dominación, en descubrir los fundamentos

para conservarla. Podríamos decir que continúa el debate entre Marx y Pareto, dos autores que nos gusta oponer cuando decimos, por ejemplo, que Pareto puso de cabeza a Marx. Me parece que al menos están de acuerdo en aceptar en forma implícita esta teoría perspectivista de la verdad. Pareto, por ejemplo, cuando describe lo que llamamos el "debilitamiento de las élites", hace referencia justamente al hecho de que una suerte de conciencia desafortunada de su propia dominación conduce a las élites, es decir, a los dominantes, hacia el declive, les prohíbe asumirse como dominantes y hace que acepten sobre ellos mismos el punto de vista que tienen los dominados.[200] Por consiguiente, si el mundo social es el terreno del enfrentamiento de grupos sociales que se conocen al constituirse como grupos y al constituir explícitamente lo que los constituye como grupos, es decir, un conjunto de intereses comunes, un capital que defender o un no capital que promover, entonces en un primer nivel el perspectivismo radical es, de cierta forma, un momento inevitable de la lucha social. La verdad sobre el mundo social es necesariamente el objeto de luchas entre grupos sociales antagonistas.

Retomo esta fórmula que repito de modo un poco obsesivo, pero es conveniente y puede impactar: si hay una verdad, es que la verdad es un objeto de luchas. Podemos llegar a esta conclusión a partir de la proposición de que cada grupo tiene interés en su propia verdad y un grupo que se hace cargo de la verdad del grupo antagonista se suicida de algún modo como grupo. Dicho con otras palabras: la verdad no es una, es múltiple, y no hay proposición universal sobre el mundo social. Sobre esto, sugiero que consulten una serie de análisis que propuse en *La distinción*, en especial respecto del problema del estilo de vida –es un solo ejemplo, podríamos tomar miles: allí donde las clases dominadas ven una dejadez apacible, sin ceremonias, las clases dominantes ven una dejadez culpable, una carencia de buenos modales–. Por eso la escritura de la sociología es tan difícil, ya que las palabras están siempre escindidas –sugiero que lean un análisis muy interesante de Bajtín, uno de los grandes lingüistas posteriores a la Revolución Rusa, en el que dice que, durante los períodos revolucionarios, no hay palabras que no se desdoblen, que puedan ser pronunciadas con el mismo sentido por dos personajes situados en los dos campos–;[201] dicho de otro modo, el consenso sobre

200 Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, trad. fr., t. II, París, Payot, 1917, caps. 11-13.
201 Mikhaïl Bakhtine [Mijaíl Bajtín], *Le marxisme et la philosophie du langage*, trad. fr. de Marina Yaguello, París, Minuit, 1977, en especial p. 142 y ss. [ed. cast.: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Godot, 2009].

la lengua que está ligado al Estado, a la orden del discurso de Estado, *omnibus*, el consenso sobre la lengua [resulta ser] ficticio a partir del momento en que se declara la verdad de las relaciones sociales, como sucede en los períodos revolucionarios. En cierto modo, como la verdad es un objeto de luchas, las ciencias sociales no deben decidir dónde está la verdad, sino antes bien saber que se enfrentan dos verdades que no son relativizables por sí mismas; "verdad" considerada –lo repito– en el sentido de Nietzsche de perspectiva fundamentada en intereses vitales.

Dicho esto, ¿la ciencia social puede y debe contentarse con esta constatación de lo indecidible, de las verdades infranqueables y a la vez antagonistas? En efecto, puede establecer las posibilidades sociales de las distintas verdades, en la medida en que la fuerza social de una verdad depende de las relaciones de fuerza materiales y simbólicas entre quienes se reconocen en estas verdades y quienes las cuestionan. Una verdad social dotada de una gran fuerza social es capaz de imponerse en forma universal, de obtener el *consensus omnium*; es una definición cómoda de lo que llamamos "ideología dominante". Una verdad parcial y limitada que logra hacerse reconocer como universal, aunque sólo fuera mediante el desconocimiento de la especificidad de sus fundamentos, pasa a ser una verdad dominante, es decir, una verdad fundamentada en lo que la lógica reconoce como criterio de verdad: la validación consensual. Sobre este tema podríamos retomar el análisis de la lengua: la génesis de la lengua francesa como institución es paralela a la génesis del Estado,[202] en cuanto la lengua se hace olvidar como verdad parcial a partir del momento en el que se impone como la única lengua legítima para aquellos que pierden la palabra por no poder hablarla. Hay silencios que son reconocimientos absolutos de la legitimidad: del mismo modo, en los lugares donde el objetivo es tomar la palabra, el silencio, que no se reparte de ningún modo al azar, sino que varía en forma absolutamente predecible según el nivel de instrucción, el género, la edad, etc., es una forma de reconocimiento pasivo –y, por lo general, inconsciente de sí mismo– de la legitimidad.

Paso por una serie de definiciones de la verdad que creo que no son contradictorias entre sí. Esta verdad social basada sobre el consenso es la verdad asociada a la perspectiva legítima, vale decir, la perspectiva dominante, desconocida como tal, por ende, reconocida como universal.

202 Véase P. Bourdieu, "La production et la reproduction de la langue légitime", en *Ce que parler veut dire*, ob. cit., pp. 23-58, en especial pp. 25-34; reed. en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 67-98.

Aquí podría retomar el problema de las clasificaciones sociales que mencioné al inicio; uno de los objetos de la lucha simbólica respecto del mundo social es la posición de la clasificación legítima, y, por ejemplo, de las clasificaciones del Insee podríamos decir que son al problema de las clasificaciones lo que la lengua es al problema del lenguaje: que, en cierto modo, una clasificación de Estado logra hacerse reconocer como legítima. Es el fundamento de las convenciones colectivas, los sindicatos discuten al respecto, lo negocian –se acaba de negociar una nueva clasificación del Insee con el acuerdo de los sindicatos, etc.–[203] y así se llega a una suerte de clasificación que todos reconocen, *omnibus*, fundamentada en una suerte de negociación colectiva: la representación-perspectiva deja de ser percibida como perspectiva en la medida en que recibe una validación conceptual. Esta verdad dominante, basada sobre la validación conceptual, ¿tendrá fuerza de ley y funcionará de manera performativa? ¿Este tipo de razón de Estado controlará las prácticas? De hecho, yo pienso que sí, y en mayor medida de lo que creemos. Antes tomé el ejemplo de la imposición, con los títulos escolares, de una jerarquía de excelencia humana que se reconoce más allá del sistema educativo y que adopta al título escolar como medida de la humanidad en varios universos: la perspectiva legítima –es decir, dominante e ignorada como tal, es decir, reconocida en forma tácita– se impone más allá de lo que creemos cuando pensamos en el derecho (cuando pensamos en lo estrictamente legal, vemos con mayor facilidad los vínculos con los intereses de una clase, de una categoría en el poder). La verdad legítima con base consensual funciona con una fuerza que es precisamente la de lo performativo.

Querría mencionar rápidamente un análisis que tal vez permitirá entender mejor lo que dije durante estas clases sobre lo performativo. Se trata de la distinción que hace Kant sobre el entendimiento divino –considero que el enfoque está fundamentado–. Kant distingue dos tipos de intuición que podemos concederle a Dios: *intuitus originarius* e *intuitus derivatus*.[204] El *intuitus originarius* es una percepción, una intuición que crea, que hace surgir –*origo*– la cosa que ella ve: Dios crea lo que él ve, ve lo que crea, y, según la misma lógica, podríamos decir que hay palabras performativas, palabras que hacen existir lo que dicen, palabras que hacen surgir la exis-

203 La nomenclatura de las categorías socioprofesionales del Insee, cuya primera versión había sido elaborada para el censo de 1954, fue objeto de una revisión que entró en vigor en 1982.

204 Emmanuel [Immanuel] Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. de Jules Barni, París, Librairie Joseph Gibert, 1948, "Esthétique transcendantale", § 8, IV, p. 89 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2004].

tencia, palabras que hacen grupos (las consignas) o palabras que hacen cosas por procuración (las órdenes), son palabras que son creadoras, que tienen una eficacia real. Según Kant, *intuitus originarius* es el monopolio de Dios, mientras que el hombre está predestinado a *intuitus derivatus*, es decir, una intuición que no puede darse el objeto, que no puede hacerlo existir, producirlo, hacerlo salir, sacarlo a la luz, que sólo puede registrar una realidad que preexiste.

A mi entender, esta distinción se corresponde exactamente con la distinción de Austin entre lo performativo y lo constatativo.[205] Las ciencias sociales son constatativas, intentan decir lo que es, pero también son constatativas de acciones entre las cuales muchas son performativas. El sociólogo es un clasificador, debe decir cómo las personas están realmente enclasadas, para comprender cómo actúan y se distribuyen, para prever cuáles serán sus actitudes respecto de la distribución actual y su acción respecto de la distribución a futuro. Ahora bien, el sociólogo es también aquel que observa personas que pasan su tiempo actuando simbólicamente respecto de la distribución, diciendo: "Así no está bien", "Esto tiene que cambiar", "Aquí hay algunos que tienen demasiado y otros que no tienen suficiente", "Hay que hacer que paguen los ricos, hay que hacer que paguen los pobres", "Hay que dar a los pobres y hacer que paguen los ricos", etc.

VALIDACIÓN MEDIANTE EL CONSENSO O MEDIANTE LAS PRUEBAS OBJETIVAS

Como indicaba al inicio, el sociólogo puede resolver esta dificultad, haciendo como si no se planteara el problema de la verdad. Puede proponer su clasificación, construida a partir de un abanico de criterios, como la adecuada y luego oponerla a las clasificaciones nativas más bien monocriterio y decir: "Hay una sola clasificación y es la que aporto yo. Tengo un punto de vista decididamente constatativo, digo lo que es, no entro en esta lucha por decir lo que es". Pienso que decir esto es una mistificación por dos razones. Primero, el juego que juegan estas personas que se esfuerzan por enclasar implica un trabajo permanente por parte de los enclasados para cambiar el enclasamiento, entre otras cosas, mediante acciones performativas que buscan imponer el enclasamiento adecuado, el punto de vista adecuado, la perspectiva adecuada

205 Véase J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, ob. cit.

o la perspectiva legítima. Segundo, el sociólogo es desleal a la verdad científica si olvida tener en cuenta, en su constatación, la constatación de la lucha performativa para cambiar la constatación. Omite [incluir] en su modelo que pretende alcanzar la verdad el hecho de que la verdad es un objeto de luchas en la verdad misma cuya verdad pretende dar. Y omite –esto es fundamental– que, en cierto modo, hay necesariamente dos verdades que, en ciertos casos, puede parecer que coinciden y que corresponden a dos definiciones antagonistas de la verdad. Está la verdad que el sociólogo pretende alcanzar al basarse en la cosa en sí misma: la produce y pretende encontrar su verificación en la confrontación con lo real. Por ejemplo, propondrá un recorte y se esforzará por demostrar que este realmente da cuenta de todas las diferencias, de todas las distribuciones, incluidas aquellas que no tomó en cuenta en el sistema directamente considerado. Por ejemplo, dirá que su clasificación es verdadera porque se basa sobre la realidad.

Ahora bien, el sociólogo podrá ver que a esta verdad se opone otra definición de la verdad, la verdad basada sobre el *consensus omnium*, que es una definición posible de la objetividad y en nombre de la cual podrán decirle: "Hay una verdad de Estado, y el Estado es una institución que, por definición, tiene los medios para volver verdadera su verdad" –el Estado tal como lo definí, es decir, con la capacidad de obtener un consenso sobre su representación oficial del mundo social–. Un ejemplo muy simple puede ilustrar lo que digo: imaginen que en calidad de sociólogo quisiera que se plebiscite la verdad de lo que pude establecer sobre el sistema educativo, a saber, por ejemplo, la existencia de una relación estadística muy fuerte entre el origen social y el éxito escolar. Me vería derrotado de antemano porque conozco los resultados de una investigación que preguntase a las personas si piensan que el éxito escolar depende del origen social.

Por lo tanto, hay dos formas de validación de una verdad social: la validación mediante el consenso y la validación mediante las pruebas objetivas. Y cuando la verificación consensual sirve de respaldo para una instancia que, como el Estado, tiene el poder performativo no sólo de decir la verdad, sino de hacerla ser al decirla, la verdad científica queda muy despojada, muy desprovista. Por ende, para exponer las cosas de manera sencilla: existe un antagonismo fundamental entre la ciencia y el Estado, y este antagonismo es aún más infranqueable, casi trágico, sobre todo porque esta verdad consensual encuentra con facilidad los medios para hacerse consagrar mediante una apariencia de ciencia.

¿Qué hace la ciencia, por ejemplo, respecto del problema de las clasificaciones sociales? (No tengo suficiente tiempo para desarrollar este tema

como hubiera querido.) La ciencia, en esta lucha por la verdad, dice que hay una lucha por la verdad, describe los campos que se enfrentan (*tagma*, τάγμα; *tágmata*, τάγματα) respecto de la *taxis* (τάξις),[206] que luchan por saber cómo se clasifica. Describe las posiciones de los distintos campos y la lógica de esta lucha, pero, haga lo que haga, será prisionera, mediante sus productos, de esta lucha. Al mismo tiempo, no puede dar un estado de la lucha como el alfa y el omega de la lucha, como hace el positivismo. El positivismo es la filosofía de todos los sabios que no quieren tener problemas con la ciencia, que quieren la paz. Todos los investigadores son positivistas en determinado momento (es tan cansador...). Dicen: "Describo las cosas como son, tomo criterios y, hoy en día, las clases sociales son así, así es la distribución en una época *x* y, si me creen, podrán prever a partir de la distribución que indico que las personas que hayan alcanzado tal punto en el espacio tendrán mayores posibilidades de leer tal diario antes que tal otro, de ser creyentes o no creyentes, de votar a la izquierda o a la derecha, etc.". Esto es lo que hace el sociólogo cuando permanece en un plano positivista y cuando quiere creer que su verdad sobre el mundo social es el alfa y el omega. Ahora bien, si considera que, haga lo que haga, está atrapado en la lucha por la verdad y en presencia de un objeto que lucha por la verdad y por falsificar lo que dice el sociólogo, entre otras cosas –hay personas que están interesadas en falsificar lo que dice el sociólogo–, debe sí o sí agregar a su modelo de clasificación que pretende alcanzar la verdad un metamodelo de la lucha por la verdad que implica la posible falsificación de su propia verdad, que implica que su verdad será verosímil; pienso que esto puede establecerse sociológicamente y que las posiciones más verdaderas desde un punto de vista científico son las más débiles en términos sociales. Podría desarrollar aún más esta afirmación; creo que dije a la vez demasiado y muy poco al respecto, pero es demasiado tarde para reparar o corregir.

Para terminar, quisiera decirles una frase de Bachelard que encontré por pura casualidad: "Todo lo que es fácil de enseñar es inexacto".[207] Entonces, dada la dificultad subjetiva y, según creo, objetiva de mi enseñanza, espero tener algo de exactitud.

206 La palabra τάξις significa "orden" o "disposición", y en el ámbito militar, "disposición de las tropas", el "lugar reservado para cada cual" (mientras que τάγμα designa lo que está ordenado, en particular, los cuerpos de tropas).

207 Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, París, PUF, 1940, p. 25 [ed. cast.: *La filosofía del no*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984].

Año 1982-1983

Clase del 5 de octubre de 1982

La ilusión retrospectiva en la investigación y la irrealidad teórica • Un trabajo de axiomatización • Los conceptos científicos • Las cuestiones fundamentales • Definición realista y definición interaccionista • Exigencias metafísicas para la sociología • La limalla

Les pediré que me permitan realizar un breve preámbulo sobre las intenciones de este curso. Para justificar esta nota previa, primero mencionaré que una de las ventajas del discurso oral respecto del escrito es que permite un metadiscurso sobre las intenciones del discurso para intentar corregir los efectos de equívocos vinculados a la comunicación. Aquí, el metadiscurso que sostendré no será el que suele acompañar a los discursos llamados "teóricos", esto es, lo que llamo un metadiscurso de importancia, destinado a decir la importancia del discurso sostenido y de aquel que lo sostiene.[208] Será más bien una suerte de metadiscurso crítico. En efecto, cuando nos enfrentamos a la tarea de presentar la sociología ante un auditorio muy diverso y desigualmente informado sobre esta ciencia, sentimos una responsabilidad abrumadora. Por lo tanto, querría intentar aclarar de antemano aquello que justificará la insuficiencia de mi discurso, lo cual está vinculado, por un lado, al hecho de que el curso y el discurso no están preparados para transmitir ciertas cosas, en especial las prácticas de investigación; por el otro, a que existen insuficiencias personales y a que mis propias capacidades tienen sus límites. En efecto, mi función posee limitaciones contradictorias que se deben a la variedad o a la diversidad del público.

En un principio, querría [exponer] un conjunto de proposiciones vinculadas de manera lógica y que se extenderán bastante en el tiempo ya que pensé mi tarea docente como una serie de lecciones vinculadas por una lógica; la lógica de estas lecciones tendrá como marco el período

208 Véase P. Bourdieu, "La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*'", cit.

de un año, y tal vez varios. Esto implica algunas dificultades, ya que la división en clases plantea el riesgo de que se pierda la lógica del conjunto. Al mismo tiempo, al obligarme a dar una lógica de conjunto a mi discurso, me privo de la libertad que me otorgaría si tomase como unidad cada clase y aprovechase la ocasión para intervenir directamente en tal o cual problema inmediato, como tenía ganas esta mañana, por ejemplo: como quizá la mayoría de ustedes, oí la presentación de una serie de resultados de un sondeo sobre los escritores franceses y pensé que podía haber sido útil para varios de los presentes si les mostrara los mecanismos lógicos o la sofística que se ejercen en la producción de estos sondeos y en el uso que de ellos hacen los periodistas. Dicho esto, pienso que muchas veces me veré forzado a privarme de este tipo de intervenciones (que a lo mejor tendrían una utilidad y una función) para mantener la lógica de conjunto de mi discurso. Optaré en forma verosímil por una solución de compromiso entre un discurso continuo, una lógica extratemporal, en cierta medida, e incursiones o excursiones determinadas por las reflexiones del momento o los acontecimientos de la época.

La segunda dificultad, más decisiva a mi entender, es que una enseñanza, sea del nivel que sea –y se supone que debe ser de todos los niveles, lo cual, por definición, es una misión imposible–, debe responder a dos tipos de requisitos contradictorios. Por un lado, la enseñanza [...] debe poder satisfacer a la vez a las personas que desean tener *clartés de tout*, como se decía en el Gran Siglo,[209] [y también] a aquellas que desean tener informaciones fundamentales sobre un tema específico y que disfrutan de salir de la clase con un cuaderno de notas bien completo. Estas dos funciones no son automáticamente compatibles. Suele decirse que los cursos más elementales sólo pueden ser dictados por los investigadores más eminentes. Estoy convencido de esto, pero a la vez pienso que los cursos más elementales suelen ser los cursos más difíciles, en gran parte debido a su supuesta facilidad. Esta será otra de mis dificultades. Por lo tanto, no realizaré ni un capítulo de enciclopedia sobre la sociología ni tampoco una enseñanza de la investigación. Tampoco lograré comunicar la experiencia de la práctica de la investigación más desarrollada en curso.

209 Es célebre la réplica de Clitandre en *Las mujeres sabias* de Molière (I, III) que concede los "talentos para todo" en la mujer, pero rechaza que exhiba ese mismo saber. [N. de E.]

LA ILUSIÓN RETROSPECTIVA EN LA INVESTIGACIÓN Y LA IRREALIDAD TEÓRICA

Pienso que una de las dificultades de una enseñanza que busque trasmitir los resultados de una investigación en curso reside en el hecho de que es muy difícil restituir aquello que constituye la experiencia misma de la investigación, es decir, el hecho de que mientras no hayamos encontrado, no habremos encontrado. A la inversa, cuando encontramos, es muy difícil olvidar que encontramos, ya que el orden de exposición del estado de una investigación se ve fundamentalmente modificado por el hecho mismo de que llegamos al resultado. Todos los que escriben trabajos científicos se enfrentan con este problema y saben muy bien que, según el momento en que publican, están escribiendo de manera muy distinta sobre cosas muy distintas, incluso si, desde el punto de vista del contenido de verdad, las cosas no cambiaron. Aunque nos esforcemos, por ejemplo, por intentar reconstituir el estado de la cuestión no bien comenzamos a trabajar en un tema, o restituir los procedimientos de la investigación para mostrar cómo procedimos, estos itinerarios, tal como todos los trabajos de epistemología demuestran, están marcados por los efectos de la ilusión retrospectiva; suelen ser artefactos producidos mediante una reconstrucción realizada por alguien que, al conocer el fin, en el doble sentido del término, altera todo el relato para orquestarlo con miras a este fin. Se trate de una investigación conceptual o empírica, una enseñanza de investigación es incapaz de comunicar las dudas, las rupturas, las vacilaciones que definen al avance mismo de la investigación y que desaparecen casi por definición en las presentaciones acabadas, escritas y también en las exposiciones orales cuando están sometidas a limitaciones de solemnidad, de rigor, o se las presenta en una situación importante.

Por ende, y esto es lo que más detesto, pienso que debido a la ilusión retrospectiva finalista, y excepto que proceda a una suerte de dramatización fútil de la presentación de los resultados de la investigación, sólo podré comunicar en forma muy imperfecta esta experiencia. Así, creo yo, mi docencia será necesariamente un fracaso. Insisto en esto porque enunciar este pronóstico es una manera de desmentirlo. (En sociología, el hecho mismo de enunciar una proposición que puede parecer pesimista contribuye a permitir que se la desmienta, y esto es lo que la vuelve optimista; por ende, sería inútil preguntarse si un sociólogo es optimista o pesimista: siempre es las dos cosas a la vez). Mi enseñanza tiene implícitamente una función profiláctica. Espero que sepan comprender en mi discurso, incluso cuando esté acabado –quizá lo esté–, lo que puede tener de indeterminado, impreciso, vago, etc., y que a menudo constituye una virtud del discurso científico.

Otra dificultad, otra contradicción: podría dar, e incluso vivir, lo que presentaré como un discurso muy general y muy universal sobre la sociología. De hecho, es evidente que lo que voy a proponer es mi visión de la sociología, visión que vivo como universal ya que es científica y está sometida a la discusión. Estaré más convencido de mi experiencia de universalidad cuando haya dicho que es importante saber que esta universalidad no está reconocida universalmente. Propondré una teoría general del mundo social, si interpretamos la palabra "teoría", según su sentido etimológico, como un modo de pensamiento, un sistema de esquemas de percepción del mundo social controlados de manera rigurosa. Así, expondré un método de pensamiento que evidentemente es producto de una investigación y que se enraíza en una investigación, pero que, por el hecho de estar expuesto fuera de la investigación y fuera de las situaciones de investigación, inevitablemente tomará una apariencia teoreticista. El hecho de hablar de sociología en situaciones académicas –esto es, fuera de las condiciones de la práctica de la investigación– da a la aserción misma una talante que, a mi entender, conlleva una deformación. Lo que solemos llamar teoreticismo, es decir, el hecho de tratar a los instrumentos teóricos en sí mismos y por sí mismos, independientemente de sus condiciones de producción y de utilización, está inscripto en el hecho de hablar sobre las teorías *in abstracto*, por fuera de su funcionamiento real.

Desde ya, a lo largo de esta docencia, intentaré superar estas contradicciones y dificultades que explicité para mí y ahora para ustedes. Por ejemplo, buscaré un antídoto para el efecto de irrealidad teórica que acabo de formular en la elección de ejemplos obtenidos a partir de mis propias investigaciones o de investigaciones tomadas de otros sociólogos; los ejemplos serán entonces un medio para mostrar cómo los análisis propuestos funcionan en la realidad. Dicho esto, en muchos casos, producirán completamente este efecto, siempre y cuando aquellos que realmente desean saber tengan la valentía de ir a ver la investigación citada y de reproducirla de ser necesario. No habrá que leerla, como suele hacerse, salteando el procedimiento empírico para llegar directamente a las conclusiones, lo cual provoca una transformación radical en los trabajos de los investigadores, ya que las hipótesis validadas pasan a ser "tesis" a las cuales basta con oponer otras "tesis". Pienso que, si la sociología es una ciencia, o en todo caso, se esfuerza por serlo, merece que le opongamos procedimientos de validación o de invalidación. No podemos responder a un sociólogo como a un ensayista, con una tesis opuesta. El sociólogo que se priva de estas operaciones de validación abdica en cierto modo de lo que constituye la especificidad de su proceder. Vemos aquí otra difi-

cultad y, muy a menudo, por las razones que mencioné, en virtud de la situación, deberé hacer abstracción de los detalles de los procedimientos, lo que me hace sufrir aún más porque, como suelo decir, se obtiene un mayor beneficio teórico y científico al hacer trabajar los conceptos que al trabajar sobre los conceptos, y en especial, sobre los conceptos que no tienen uso en una investigación científica. Por ende, muchas veces caeré en lo que denuncio y en aquello contra lo que me prevengo.

No dije todo esto para que los demás no tengan la ocasión de decírmelo; al contrario, pienso que esto sería muy importante. Cuando oímos estos preámbulos, solemos pensar que es un mal momento que hay que pasar y que forman parte del ritual inaugural; pero lo que dije no es un preámbulo cordial o un ritual. Para mí, es algo muy importante. Si me permito prolongarlo es porque forma parte de lo que tengo para decir; y, si pudiera, volvería a empezar una y otra vez.

UN TRABAJO DE AXIOMATIZACIÓN

Dicho esto, lo que intentaré hacer (una suerte de trabajo de axiomatización, para emplear una palabra muy imponente –pero verán que las realidades son mucho más modestas–) también presenta una serie de virtudes. Mi punto de partida serán investigaciones anteriores que produjeron resultados y proposiciones científicas más o menos validados, y me basaré también sobre los instrumentos de producción de estos resultados; trabajaré menos en los resultados que en los instrumentos de producción de estos resultados para controlarlos, ponerlos a prueba, etc. Un aparato teórico, un corpus teórico, se constituye mediante sucesivos aportes, retoques y agregados que transforman la totalidad del sistema. Las cosas se constituyen poco a poco como se construye una casa, con retoques. No echamos a perder todo de arriba a abajo cada vez, salvo precisamente en las descripciones retrospectivas en que decimos que hicimos "tabla rasa", que pusimos todo en entredicho, que partimos de cero, etc. En la práctica, ningún investigador procedió de esta forma, excepto tal vez en algunos casos de revoluciones científicas que quizá tendré que abordar (los investigadores sólo tuvieron que proceder a tales cuestionamientos radicales dos o tres veces en la historia de las ciencias).[210] En la práctica corriente,

210 Bourdieu desarrolla este punto en su último curso en el Collège de France, que fue publicado con el título *Science de la science et réflexivité*, ob. cit.

ellos viven con su sistema conceptual y realizan incesantes retoques que abarcan a la vez el detalle y el todo. No se puede –es una banalidad, pero es importante– trabajar en tal o cual concepto sin alterar el todo. Al tomar como objeto esta reflexión sobre las relaciones entre el conjunto de los conceptos, nos exponemos al riesgo de producir un efecto útil, en la dimensión no sólo pedagógica (esto me desolaría), sino también científica. Por ejemplo, creo que tengo tendencia a actualizar relaciones ocultas. Así (anticipo lo que diré), mientras preparaba este curso, encontré una relación que, en la trastienda de mis pensamientos, había sospechado entre las especies de capital y la noción de autonomía relativa, y cuando nociones que pueden funcionar por separado se comunican entre ellas, cada una de ellas, si me permiten decirlo, gana en esta comunicación.

Otra virtud de la axiomatización reconocida por todos los teóricos e historiadores de las ciencias es que, al hacer énfasis en las relaciones entre conceptos, expone los conceptos, en el doble sentido de la palabra "exponer": los vuelve visibles y, al mismo tiempo, hace que tomen la mayor cantidad de riesgos posibles, lo cual, desde el punto de vista científico, es la virtud principal. Esta sería una de las diferencias entre la ciencia y el ensayismo: mientras que el ensayismo se expone, el sabio expone sus conceptos, toma riesgos, y es aún más científico por el hecho de que sus conceptos están más expuestos, por ende, expuestos a la crítica y son pasibles de transformaciones o modificaciones por obra de la crítica colectiva.

Pero ¿en qué consiste este trabajo de exposición de un método de pensamiento? Esto me llevará a retomar una serie de conceptos fundamentales que elaboré –como los conceptos de habitus, campo, capital, etc.–, para mostrar cómo funcionan y así comprender y construir la realidad social. Para exponer estos conceptos, podemos adoptar una postura que llamaré "genealógica" o "histórica". Es una técnica frecuente en la enseñanza: cuando queremos exponer un pensamiento, le buscamos ancestros y mostramos cómo se constituyó. Podría explayarme al respecto, pero sólo diré que estas genealogías suelen ser muy ficticias; son reconstrucciones *ex post*, incluso cuando su autor es el autor de los conceptos que son objeto de las genealogías. Como sociólogo, adoptaré una posición de desconfianza sistemática ante cada genealogía filosófica que un pensador pueda proponer de su propio pensamiento en la medida en que, muy a menudo, como en la vida social, la única función de estas genealogías es la constitución de capital simbólico: nos fabricamos ancestros. No es casualidad que hablemos de *founding fathers* ("padres fundadores") para referirnos a los sociólogos. Elegir pa-

dres fundadores o ancestros, por ende, ancestros epónimos, nombres de tribus –marxista, durkheimiano, weberiano, etc.–, es una forma de afirmar el capital simbólico, de asegurar el capital de todos estos ancestros prestigiosos, de afirmarse como herederos y, al mismo tiempo, de apropiarse de la herencia. Por supuesto, aquel que se dice heredero se expone a la vez a los ataques de todos aquellos que desean la herencia y que buscan destruir el legado –en líneas generales, esta relación con el legado se expresa en frases como "No eres más que un weberiano" o "El durkheimiano soy yo"–.

Estas estrategias acechan casi siempre a las genealogías, se trate de hacer la genealogía propia o la de los demás. La genealogía del pensamiento de los competidores puede hacerse con la intención de hacer desaparecer su originalidad –en el sentido de la teoría de la información–.[211] Si logran mostrar que el concepto empleado por Fulano ya fue empleado antes por alguien más, harán desaparecer su capital. Por lo general, todas estas cosas están en juego en estado inconsciente en las prácticas de exposición de un pensamiento. Por ende, podrán imaginarse que no iré en esta dirección y que no voy a entretenerme exponiendo fuentes. Desde luego, en lo que respecta a la noción de habitus, la usé porque la necesitaba, sin referirme, ni en forma consciente ni inconsciente, a toda la tradición de los usos anteriores. Sin embargo, puede ser útil recordar, en pocas palabras, algunos usos anteriores (en Aristóteles, Tomás de Aquino, Weber, Durkheim, Husserl, etc.) para aquellos que quieran mencionarlos, aunque sólo sea para no confundirlos. De todas formas, considero que este tipo de puesta en relación genealógica no aclara la situación y su única virtud puede ser generar una advertencia en su uso. Cuando hablamos de habitus, es útil saber que el concepto fue usado por tal o cual, para no caer en usos imprudentes, pero es más importante saber que un concepto adquiere un sentido en la coherencia de un sistema.

211 En la teoría de la información, la "originalidad", en oposición a la "redundancia", es uno de los parámetros del valor de una información (véase Abraham Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique* [1958], París, Denoël, 1972, p. 93 [ed. cast.: *Teoría de la información y percepción estética*, Gijón, Júcar, 1976]).

LOS CONCEPTOS CIENTÍFICOS

No querría intentar situar mis usos de los conceptos de habitus y de campo –quizá también del concepto de capital, aunque sea muchísimo más difícil– en relación con ancestros más o menos míticos, sino en relación con un espacio de posiciones intelectuales en el cual se sitúan los conceptos. En efecto, la verdadera función de un concepto científico (estoy diciendo una vez más cosas muy comunes en la tradición epistemológica anglosajona; en la tradición epistemológica francesa, es otra historia) no es para nada lo que se dice al respecto en los cursos de lógica *à la française*, sino que es más bien una suerte de materialización de una "línea teórica" –digo "línea teórica" en el sentido en el que se habla de "línea política"–. En definitiva, si quisiera dar una definición conveniente que corresponda a mi experiencia con el uso de los conceptos –el concepto de habitus o el de campo–, diría que un concepto es la objetivación o la materialización, en una palabra, de un habitus teórico, o más precisamente, de un sentido teórico, de una postura teórica. Materializa una serie de distinciones respecto de un espacio de posiciones contemporáneas, en competencia, y manifiesta así una serie de distinciones o una serie de rechazos. Por ejemplo, intentaré mostrar que el concepto de habitus se define contra una filosofía de la conciencia, contra una filosofía que podríamos llamar "individualismo liberal". Esta filosofía materializa una serie de oposiciones y al mismo tiempo se sitúa en relación con un campo de posiciones que el autor o el usuario de estas nociones y los receptores de su discurso manipulan en forma consciente o inconsciente. Debido a que el desfase entre el campo de referencias coexistente del emisor y el campo de referencias coexistente del receptor es una de las causas de los principales malentendidos en la comunicación de un discurso con pretensión científica, intentaré explicitar el espacio de las posiciones en relación con el cual me parece importante decir "habitus" y no "sujeto" o "conciencia".

Entonces, un concepto es una posición en un espacio. También es una suerte de taquigrafía de una serie de operaciones prácticas. En cuanto a esto, puedo recordar una vez más la diferencia entre un discurso científico y un discurso ensayístico. El uso ensayístico de los conceptos –incluso sin búsqueda intencional– abusa de su polisemia. Por ejemplo, ayer me preguntaron cuál era mi opinión sobre el consumismo. Por supuesto, me negué a responder porque en un caso como este, lo único que puede hacer un investigador es destruir la pregunta. Ahora bien, entre los conceptos que producen las personas que están acreditadas para hablar sobre el mundo social y que llamamos "sociólogos" –siempre hay

que poner comillas–, los que tienen mayor éxito social son precisamente los que, al igual que el concepto de "consumismo", no resistirían el tipo de discurso con el que intentaré poner a prueba los conceptos que propongo. Estos conceptos parecen estar hechos para trascender todas las oposiciones pertinentes de un espacio teórico bien construido, para atravesar las fronteras entre oposiciones que son oposiciones reales. Al mismo tiempo, deben su éxito a esta suerte de aspecto caótico, como decía Sócrates sobre los conceptos de los sofistas[212] –y los malos sociólogos me hacen pensar mucho en los sofistas–. Son conceptos para cualquier fin que no son falsables, como decía Popper,[213] ni falsos.

Por su parte, los conceptos con pretensión científica no son sólo esta suerte de materialización con un aire teórico, sino también la expresión mnemotécnica de una serie de operaciones científicas. Tomo un ejemplo que me permitirá anticipar lo que diré, pero lo hago para que entiendan lo que quiero decir: podemos decir que entendimos lo fundamental de la noción de campo (que explicaré más en detalle –la mitad o tres cuartas partes de mi curso de este año se ocuparán de esta noción–) cuando hayamos entendido las operaciones que conduce, y no necesitamos saber todo lo que diré sobre el concepto de campo para actuar en conformidad con lo que exige en una situación científica determinada. Así, pensar en términos de campo cuando estudiamos, por ejemplo, las *grandes écoles*, significa que, por una suerte de reflejo profesional, sabemos que la verdad de cada escuela no está en cada escuela en forma aislada, sino en su relación con las demás, y que, por ende, es mejor estudiar en forma superficial el conjunto de las *grandes écoles* que estudiar en forma muy detallada una sola *grande école*.[214] Debido a esto, antes dije que interpretaba la palabra "teoría" mucho más en el sentido de método de pensamiento, o incluso de método de percepción, que en el sentido que, por desgracia, suele darse a la palabra "teoría" en el discurso francés, en el que "teórico" se opone a "empírico" y designa todo lo que no es

212 P. Bourdieu quizá tiene en mente una cita en especial, o piensa a modo general en la crítica de los sofistas que Sócrates realiza en una serie de diálogos de Platón. En *Fedro*, por ejemplo, cuestiona en detalle un discurso del sofista Lisias en el que "todas las ideas son lanzadas tal como salen" y lo critica por considerar que "lo verosímil vale más que lo verdadero" y por saber "hacer que, mediante el poder de la palabra, las cosas pequeñas parezcan grandes y pequeñas las grandes o dar al anciano un aire joven y al joven un aire anciano" (267b).

213 Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique* [1933], trad. fr. de Nicole Thyssen-Rutten y Philippe Devaux, París, Payot, 1973 [ed. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 2008].

214 P. Bourdieu desarrollará este análisis en *La noblesse d'État*, ob. cit., en especial en pp. 185-187.

empírico, todo lo que nada tiene que ver con nada. La palabra "teoría", si en efecto designa, como acabo de decir, un sistema de esquemas de construcción de la realidad (o una construcción científica de la realidad), es una suerte de palabra de orden científico. Por lo tanto, pienso que podemos actuar en conformidad con la teoría del campo sin usar la palabra "campo", y daré ejemplos de trabajos empíricos tomados de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* que funcionan en conformidad con lo que está implicado en las palabras "habitus" o "campo" sin que se las pronuncie.

De todas formas, será útil explicitar lo que significa pensar en términos de campo o pensar en términos de habitus, porque esto permite proceder mejor que si sólo nos basamos sobre cierto instinto teórico. La explicitación tiene virtudes científicas: si bien es verdad que un habitus científico puede permitir prácticas científicas muy rigurosas, será mejor explicitar las prácticas del habitus para transformar el habitus en método. Este es el sentido de lo que quería decir.

El preámbulo llegó a su fin, ahora abordaré el objeto, pero creo que ya estaba en eso.

LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES

El objeto de la enseñanza que propondré es muy banal. Es el de cualquier curso posible de sociología general que encare la cuestión de saber si la sociología tiene un objeto propio y cuál es. Cuando formulamos las cosas de este modo, inmediatamente vemos pasar una serie de obras que tienen como título *La sociología*, y es desalentador. Entre estos libros, hay algunos excelentes, escritos por los grandes maestros, los grandes fundadores de la sociología, pero también hay algunos deplorables, escritos por divulgadores. Si el curso permite al menos realizar este trabajo de enunciar los fundamentos, me parece que no es sólo por razones de divulgación, sino también porque estas actualizaciones fundamentales obligan a replantear cuestiones que una ciencia semiavanzada, como la sociología, pretende haber resuelto cuando en realidad nunca las planteó completamente. De hecho, si puedo efectuar esta docencia sin tener una sensación de desagrado ante la repetición, se debe a que estoy muy convencido de que plantear la cuestión del objeto propio de la sociología no es sólo una manera académica y escolar de responder. Pienso que la sociología, como todas las ciencias, se define mediante leyes de construcción específicas de su objeto que la distinguen del resto de las

ciencias y que distinguen su objeto del de las ciencias próximas, y que se caracteriza por cierta manera de construir su objeto. Responder la pregunta "¿Qué es la sociología?" remite entonces a responder las preguntas "¿Cuál es su objeto?" y "¿Qué le hace a la realidad social para transformarla en un objeto científico?". La respuesta más frecuente a la pregunta "¿Qué es la sociología?" consiste en decir que "la sociología es el estudio de la sociedad". Si toman las enciclopedias o los libros para un público general, encontrarán variantes de esta respuesta. Si no nos basta con esta pregunta, preguntamos un poco más. ¿Para qué sociedad? ¿Dónde está esta sociedad? ¿Cómo existe? ¿Existe en cosas? ¿En personas? ¿En colectividades? ¿Es una suma de individuos?

Planteadas de esta forma, estas preguntas pueden parecer escolares o metafísicas, pero alcanza con retomar los fundamentos de la lingüística para ver que Saussure planteó en los mismos términos la cuestión de la lengua e hizo surgir al mismo tiempo una serie de preguntas: ¿la lengua (que constituyó mediante un acto de construcción en oposición al habla: no reconstruiré la demostración)[215] existe en el cerebro de cada locutor, en el conjunto de cerebros de los locutores, o existe en la sociedad en su conjunto? ¿Existe en los diccionarios, en los corpus? En tal caso, ¿trasciende los cerebros individuales e incluso todos los cerebros? Si vuelven al *Curso de lingüística general* y a las notas preparatorias que desde entonces se fueron reuniendo,[216] verán que Saussure retoma de manera obsesiva estos problemas, que pueden parecer metafísicos o escolares –la lengua como tesoro, tesoro colectivo, tesoro individual, etc.–. A mi parecer, si Saussure sacó a relucir este problema fue porque hay una cuestión real. Acabo de proceder un poco toscamente, con mucha precipitación, pero podría multiplicar durante horas citas ya hechas del *Curso de lingüística general*. Los que así lo deseen pueden consultar estos textos. Lo que quiero que vean es que los especialistas de la lingüística, los especialistas de la cultura y los fundadores de la etnología, plantearon estas cuestio-

215 Al respecto, véase P. Bourdieu *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ob. cit., en especial pp. 242-246.

216 El *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (1857-1913) fue publicado en 1916 por dos de sus alumnos, Charles Bally y Albert Sechehaye, a partir de apuntes tomados en clase. Luego la edición del curso fue variando a medida que se encontraron nuevas fuentes, sobre todo a partir de finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta (en 1957 Robert Godel publicó *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale* en el sello ginebrino Droz). Sobre la comparación Saussure/Durkheim, véase Witold Doroszewski, "Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: É. Durkheim et F. de Saussure" [1932], en Jean-Claude Pariente (dir.), *Essais sur le langage*, París, Minuit, 1969, pp. 97-109.

nes de manera casi obsesiva: ¿dónde existe la cultura, esta cultura que los etnólogos concibieron para dar cuenta de la realidad social, esta cultura que oponemos al comportamiento, como un código que permite asociar el mismo sentido con el mismo comportamiento y el mismo comportamiento con las mismas intenciones significantes? ¿Existe un *locus*, un lugar de la cultura en todo esto? Hay un debate famoso, reproducido mediante una suerte de diálogo platónico (imaginario) entre Kluckhohn y Sapir sobre el estatus de la cultura,[217] y podríamos identificar todas las posiciones tradicionales de la filosofía sobre el estatus de las ideas, de los conceptos: ¿hay una realidad de lo inteligible? La cultura existe más que aquello en lo que se encarna, etc. Estos problemas fueron planteados de manera obsesiva tanto en lingüística como en el ámbito de la etnología.

En sociología hacemos como si ya nos hubiéramos librado de estos problemas, por ejemplo, asociando implícitamente el estatus de la sociología con el estudio de los colectivos. Si hiciéramos, como hicimos con el psicoanálisis, un estudio de los usos y las representaciones sociales de la sociología ante un público cultivado y más allá, la definición más difundida sería la que solemos oír: el sociólogo es aquel que analiza los grandes números, las masas, los colectivos. De allí proviene la sorpresa cuando, por ejemplo, un sociólogo hace una monografía, como el trabajo de Boltanski sobre el diario de Amiel[218] que, para mí, es típicamente sociológico, pero que no entra en la definición general de sociología. Esta definición espontánea que la mayoría de las personas tiene en mente suele dificultar, entre otras cosas, el diálogo de los sociólogos con los historiadores, los historiadores de la literatura, los historiadores del arte, etc. Muchos también la tienen en mente y no saben bien qué hacer al respecto cuando cuentan, por un lado, con materiales estadísticos sobre los grandes números y, por el otro, con datos asociados a los individuos.

Esta definición se basa sobre una representación muy realista del objeto social, y para ejemplificarlo, citaré una famosa definición de Linton en *Estudio del hombre* que me parece la expresión más banal, más trivial, pero al mismo tiempo más común, de esta representación común de la sociedad y de la sociología: "Llamamos sociedad a cualquier grupo de

217 Clyde Kluckhohn y William H. Kelly, "The concept of culture", en Ralph Linton (dir.), *The Science of Man in the World Crisis*, Nueva York, Columbia University Press, 1945, pp. 78-105. (El artículo expone diferentes posiciones sobre la cultura, incluida la de Edward Sapir).

218 Luc Boltanski, "Pouvoir et impuissance. Projet intellectuel et sexualité dans le *Journal* d'Amiel", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 5-6, 1975, pp. 80-108.

individuos que vivieron y trabajaron juntos durante suficiente tiempo para haberse organizado y para percibirse como una unidad social con límites bien definidos".[219] En otras palabras, decimos que hay sociedad bajo tres o cuatro condiciones. Primero, tiene que haber pluralidad, agregado o suma de individuos. Segundo, hace falta cierta persistencia en el tiempo, ya que la persistencia en el tiempo es la condición para el establecimiento de fuerzas de integración –que no sabemos muy bien cómo funcionan...– de los individuos "que vivieron y trabajaron juntos durante suficiente tiempo para haberse organizado". Al decir "fuerzas de integración", otorgo una intención. Esta sería la diferencia que suele hacerse entre un grupo verdadero y un público como yuxtaposición de individuos temporal y sin futuro. Tercera propiedad (que se desprende de esta proposición), hace falta la adaptación recíproca del comportamiento de los individuos. Suponemos que los individuos se modifican en forma mutua, instantánea, como canicas que chocan entre sí y se modifican al instante, pero de ningún modo nos planteamos la cuestión de las modificaciones duraderas. Cuarta propiedad, en algún momento, postularemos la existencia de una conciencia de grupo, de un sentimiento de unidad, lo que se suele llamar "espíritu de cuerpo".

No me explayaré sobre esta definición de sociedad como conjunto de individuos dotado de estas propiedades. Para no entrar de inmediato en lo que constituye mi representación del objeto propio de la sociología, quería sólo traer a la memoria la representación ordinaria del objeto de la sociología, con la idea de que esta representación frecuente acecha, en estado inconsciente, a la mayoría de los sociólogos, quienes, al considerar resuelta esta cuestión, al fin y al cabo, se contentan con la representación del sentido común. Retomaré un tema muy banal de Bachelard: mientras sus ideas fundamentales no se pongan en tela de juicio, una ciencia puede vivir con ideas del sentido común y basarse sobre ellas, y tendrá que haber crisis importantes para que estos presupuestos implícitos, por medio de los cuales el científico participa en las representaciones comunes, sean cuestionados.[220]

219 Ralph Linton, *De l'homme* [1936], trad. fr. de Yvette Delsaut, París, Minuit, 1968, p. 113 [ed. cast.: *Estudio del hombre*, México, FCE, 1956].
220 Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, París, Vrin, 1938, cap. 1 [ed. cast.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis de conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI, 2007].

DEFINICIÓN REALISTA Y DEFINICIÓN INTERACCIONISTA

Por último, esta definición de sentido común, que vuelve al sociólogo un especialista en colectivos, grupos, en sus relaciones, en sus interacciones, etc., es totalmente prisionera de dos evidencias. Por un lado, la evidencia del individuo biológico: en definitiva, lo que vemos de lo social son los individuos, y lo que vemos con más facilidad de lo social son las masas (en el sentido en que acabo de emplearla, de grandes números –la palabra "masa" es una palabra muy peligrosa–),[221] las grandes cantidades de individuos más o menos yuxtapuestos en el espacio. Por otro lado, lo que vemos de la sociedad, en posición secundaria con respecto a lo social, son interacciones entre individuos, individuos que reaccionan unos contra otros. Lo que propongo rompe con estas dos definiciones que tienen su estatus en las ciencias sociales: una consiste en tratar a los grupos como sumatorias de individuos pasibles de un análisis estrictamente estadístico, y la otra, que lleva el nombre de una escuela sociológica, el interaccionismo, reduce los fenómenos sociológicos, las relaciones sociales, a la interacción visible, inmediatamente observable, entre individuos, entre los agentes sociales.

Ahondo un poco más porque tal vez dije demasiado poco sobre esto último, la interacción. La escuela que podemos llamar "interaccionista" tiene una virtud eminente y contribuyó al progreso de las ciencias sociales en estos últimos tiempos. Se desarrolló sobre todo en los Estados Unidos, desde Chicago, y su propósito fue describir las relaciones sociales como relaciones de interacción. Por ejemplo, Erving Goffman, el nombre más conocido de esta escuela, describe las relaciones entre desconocidos que se encuentran en la calle: no saben nada del otro, pero obedecerán a reglas más o menos ritualizadas. Evitarán a los sujetos conflictivos que pueden generar divisiones o polémica, sin saber, como suele decirse, con quién se enfrentan. No hablarán de religión ni de política, sino del clima, que es un tema de conversación frecuente porque es uno de los pocos terrenos *omnibus*, sobre el que todos los grupos sociales pueden ponerse de acuerdo –excepto, y es un caso interesante, las conversaciones entre los que están de vacaciones y los campesinos, quienes pueden tener intereses distintos al respecto [*risas*]–. El trabajo de Goffman consiste en describir dos individuos analizados en forma aislada

221 Véase una crítica de la noción de masa en Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, "Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues", *Les Temps Modernes*, n° 211, 1963, pp. 998-1021 [ed. cast.: "Sociología de la mitología y mitología de la sociología", en *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, 1975].

durante sus interacciones y en evaluar las estrategias que usan para evitar el conflicto, buscar el consenso. Por ejemplo, analiza lo que denomina el "trabajo de consenso", esto es, los esfuerzos a veces desesperados que las personas hacen para encontrar algo para decir, para encontrar algo en común.[222] Se trata de una suerte de fenomenología objetiva de las interacciones entre agentes singulares. Este análisis parece acercarse mucho a la definición que daré de la sociología porque no toma como objeto a los individuos –es un progreso respecto de la definición más simple que estudia individuos o masas de individuos conglomeradas según clases lo más homogéneas posible–, sino las relaciones. Así, estas relaciones son interacciones, relaciones visibles que todos ven, que pueden ser filmadas. Verán que no les resultará para nada difícil ilustrar la noción de interacción goffmaniana o elegir una foto para la tapa de un libro de Goffman: basta con salir y fotografiar a dos amas de casa que regresan del mercado; una de ellas apoya su canasto. Están fotografiando la interacción.[223]

A mi entender, lo que la sociología busca describir son las cosas invisibles, las relaciones que no se dejan fotografiar. Para usar una analogía simple, la sociología interaccionista se halla en una lógica similar a la de la física cartesiana, que describe contactos entre cuerpos y sólo conoce el *shock*, como medio para que un cuerpo actúe sobre otro. Lo que propondré con la noción de campo es algo que podría compararse con una física de tipo newtoniano o einsteiniano, que analiza espacios que no son visibles, que hay que construir para explicar las prácticas y en cuyo interior se despliegan fuerzas que sólo pueden asirse a partir de las modificaciones que estas ejercen en los individuos, en su conducta, etc. Hasta ahora, según pienso, la sociología no logró completamente una ruptura esencial, a pesar de que en cierto sentido se haya esforzado por hacerlo (Durkheim hizo sus esfuerzos para lograrlo, aunque a partir de

222 El *working consensus* es para Goffman un acuerdo, un *modus vivendi* que los participantes de una interacción intentan alcanzar; "no implica tanto que las personas se pongan de acuerdo sobre lo real, sino más bien la cuestión de saber quién tiene derecho de hablar sobre qué" (E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. I, ob. cit., p. 18).

223 De hecho, fotos de este tipo aparecen en las tapas de los libros de Erving Goffman publicados por P. Bourdieu en Éditions de Minuit, en la colección "Le sens commun", sobre las relaciones en público (*La mise en scène de la vie quotidienne*, t. II: *Les relations en public*, trad. fr. de Alain Accardo, París, Minuit, 1973 [ed. cast.: *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza, 1979]), las formas de hablar (*Façons de parler*, París, Minuit, 1981) o los ritos de interacción (*Les rites d'interaction*, París, Minuit, 1974): hombres en las mesas de un café, un fotograma de un film: en un casino, un crupier hace un gesto a los jugadores.

una lógica distinta): a mi entender, la sociología sólo puede tener un objeto [realmente científico] a condición de apartar esos objetos aparentes que son los individuos, los grupos de individuos, las relaciones visibles entre los individuos. Las relaciones de comunicación, las interacciones, los intercambios, las cooperaciones, etc., también son un objeto de la sociología, pero su principio no está a la vista. Por lo tanto, hay que superar esta faceta visible del mundo social para ir hacia un conjunto de cosas del todo inadvertidas, de relaciones que existen en forma independiente o más allá de cualquier realización espacial. Para usar una imagen simple, los dos interlocutores que gesticulan y que puedo filmar y analizar pueden obedecer en sus interacciones a mecanismos que trascienden por completo lo que sucede en la interacción. Si se trata, por ejemplo, de dos franceses, uno de origen francés y otro de origen portugués, el principio de interacción podrá basarse sobre relaciones objetivas (de dominación, de colonización) entre los dos idiomas o los dos países. Y las interacciones que veo, que mido y que observo pueden ser nada más que la manifestación de estructuras ocultas que no están presentes, excepto en sus efectos, a escala de la interacción. Es una primera cuestión pura y llanamente negativa.

Para algo que resulta particularmente difícil, salir de esta representación realista del objeto social, en la que a mi parecer la ciencia social no deja de recaer, hay que importar al terreno de la ciencia un modo de interrogación recurrente en el terreno de la filosofía. Defiendo este modo de pensamiento –suelo plantearme que tal vez sea una deformación vinculada a una formación– en nombre de la convicción de que produce efectos científicos muy reales. Una de las técnicas que un joven sociólogo puede aprender para producir efectos científicos en su trabajo podría ser la que consiste en lograr interrogarse sobre cosas que son obvias. Como demostraré a lo largo de mis análisis, uno de los efectos de la socialización, o del acuerdo entre lo que llamo "habitus" –lo anticipo para los que entienden este término, los demás lo entenderán más adelante– y los campos, es producir una suerte de orquestación entre el habitus y el campo: el que tiene el habitus del campo se encuentra, en este campo, como un pez en el agua o como el hombre en la atmósfera –es decir, que no tiene conciencia alguna del peso del aire–, y si estas regularidades, estas reglas, estas "presiones", estas leyes, estas relaciones objetivas, son tan difíciles de analizar, se debe precisamente a que están incorporadas –a la vez en la objetividad y en la subjetividad– y por ende, no se sienten como tales. El trabajo de objetivación que consiste en expulsarlas para verlas, constituirlas, describirlas, analizarlas, etc., es difícil porque están ocultas por su eficacia:

las estructuras en verdad fundamentales del mundo social están a la vez en mi cerebro y en la realidad objetiva, lo cual tiene efectos en mi experiencia de lo social; así, el mundo social es evidente, se presenta como evidente. De allí que las ciencias sociales sean especialmente difíciles.

Durkheim, a quien suelo citar, decía que la dificultad específica de la sociología se debe a que, precisamente, creemos conocer el mundo social porque estamos en él como peces en el agua, sabemos vivir en él. Esta ilusión de transparencia y de dominio inmediato del mundo social constituye, según Durkheim, el obstáculo fundamental para el conocimiento científico del mundo social mismo.[224] Lo que digo quedará mejor establecido cuando haya analizado más en detalle lo que es un habitus, lo que es un campo; pero esta suerte de acuerdo, de orquestación objetiva sin director de orquesta, entre un habitus y un campo, que hace que ciertas personas fluyan como peces en el agua en su universo, es el principal obstáculo para la doble objetivación que debe realizar la ciencia: la objetivación de las estructuras objetivas –relaciones objetivas irreductibles a sus manifestaciones, a las interacciones– y la objetivación de las estructuras incorporadas –estructuras mentales producidas por lo social mediante las cuales pensamos lo social–. Estoy anticipando bastante de lo que diré más adelante. Pensamos el mundo social con esquemas de pensamiento que en gran parte son producto del mundo social. Por lo tanto, el mundo social nos impone un par de anteojos a través de los cuales lo vemos, y al mismo tiempo, no lo vemos: vemos todo salvo los anteojos que están a la vez en nuestro cerebro y en la realidad.[225]

224 Véase É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ob. cit., y sobre la ilusión de la transparencia, véase n. 72.

225 P. Bourdieu suele utilizar (sobre todo en "Éléments d'une théorie sociologique de la perception artistique", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, t. XX, n° 4, 1968, p. 642, o en *L'amour de l'art*, París, Minuit, 1969, p. 160 [ed. cast.: *El amor al arte. Los museos europeos y su público*, Barcelona, Paidós, 2003]), obra en colaboración con Alain Darbel, esta imagen de los anteojos tomada parcialmente de una cita de *El ser y el tiempo*, de Martin Heidegger: "Para aquel que usa anteojos, objeto que, según la distancia, le es cercano a tal punto que 'cae en sus narices', esta herramienta está sin embargo más alejada de él, dentro del mundo ambiente, que el cuadro colgado en la pared que tiene enfrente. La proximidad de esta herramienta es tan grande que suele pasar inadvertida" (M. Heidegger, *Être et temps*, ob. cit., § 23).

EXIGENCIAS METAFÍSICAS PARA LA SOCIOLOGÍA

Retomo esta suerte de exhortación a una interrogación que suele estar reservada a la metafísica. Debido a que el mundo social es un objeto indigno desde el punto de vista de las jerarquías sociales de los objetos de pensamiento (volveré a hablar seguido de este importante tema que consiste en saber hacer un socioanálisis de nuestro propio pensamiento), es muy poco común que las personas hayan aplicado al mundo social técnicas de pensamiento que habrían aplicado a Dios o el Ser, o a la diferencia entre el Ser y el Tiempo. Ahora bien, creo que, para pensar el mundo social en forma adecuada, hay que aplicarle estos modos de pensamiento que solemos reservar a los objetos de pensamiento más elevados, los de la metafísica. Para llegar a pensar en esta cosa extremadamente oscura, [carecemos] de técnicas de pensamiento. Dicho de manera más simple, habría que pensar el mundo social con Heidegger –aunque para los que conocen la sociología del campo intelectual, será realmente imposible, es el agua y el aceite...–, plantear a propósito del mundo social preguntas del tipo: ¿qué es pensar?[226] ¿Qué es existir para una cosa social? ¿Qué es existir para una institución? ¿Qué es lo instituido y quién instituye lo instituido? ¿Cómo se instituye lo instituido en las cosas? ¿Cómo se instituye lo instituido en los cerebros? ¿Qué es un acto de institución?

La palabra "institución" es una palabra muy importante, pero fue bloqueada definitivamente por los usos durkheimianos.[227] No obstante, los durkheimianos poseen la virtud de haber descubierto esta palabra central –si hiciera falta una palabra para designar lo social, [yo usaría] "institución"–, pero si entre nosotros hiciéramos un sondeo rápido en el que preguntáramos: "¿Qué entienden por la palabra institución?", las respuestas identificarían la palabra con una especie de viejo durkheimismo, de filosofía académica. Por ejemplo, de ningún modo pensamos en el acto de institución o en la frase: "Instituyo a mi hijo heredero" que se

226 Véase Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* [1951], trad. fr. de Aloys Becker y Gérard Granel, París, PUF, 1959 [ed. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005]. P. Bourdieu pondrá en práctica constantemente este tipo de interrogación: por ejemplo en "Qu'est-ce que faire parler un auteur? À propos de Michel Foucault", *Société et Représentation*, nº 3, 1996, pp. 13-18; "Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la 'volonté générale'", cit., p. 7 (en los que propone de manera explícita trasladar la pregunta de Heidegger, "¿qué significa pensar?", al voto: "¿qué significa votar?"); o bien en "Quelques questions sur la question gay et lesbienne", en *La domination masculine*, París, Seuil, 1998, pp. 129-134; reed. "Points Essais", 2002, pp. 161-168 [ed. cast.: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000], etc.

227 Véase n. 184.

escribe en los contratos o en los testamentos. No pensamos para nada en aquel sentido que Merleau-Ponty había revivido en uno de sus cursos, cuando decía que las sociedades arcaicas instituyen a sus muertos, en el sentido de: "A pesar de todo, los hacen existir mediante un acto social, colectivo, más fuerte que la muerte, más fuerte que lo verdadero, que lo falso, que la realidad, etc.".[228] Otro acto de institución formidable: "El rey ha muerto, ¡viva el rey!" en el libro de Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*.[229] Si retomamos la palabra "institución" en su sentido fuerte, nos daremos cuenta de que es algo muy misterioso y tan complicado como la cuestión del Ser. Sin embargo, tenemos la costumbre de aplicar a lo social el mismo régimen de pensamiento (como hablamos del régimen de un motor) que el que aplicamos para la lectura de los diarios *Le Figaro*, *Le Matin*[230] o *Libération*.

Habría que plantear preguntas útiles respecto del mundo social, sobre todo para derribar cierta cantidad de palabras-pantalla que funcionan como fundamento(s). Hoy en día, cuando los sociólogos producen sociología, tienen en mente como fundamento cierta cantidad de palabras cristalizadas, un gigantesco impensado especialmente peligroso, y como lo impensado está encerrado en palabras, ellas parecen formar parte de lo pensado, y al mismo tiempo detienen el pensamiento sin producir nada. La interrogación final tendría como objetivo destruir estas palabras ajenas que impiden ver el mundo social y, sobre todo, plantearle cierta cantidad de preguntas.

Ahora que hice esta suerte de preámbulo, tomaré un ejemplo, respetando el precepto que había anunciado antes. Si una vez más tuviera que pedirles a todos los presentes, a todos los sociólogos vivos, que me dijeran qué es la Iglesia –podría hacer lo mismo con el Estado–, pienso que podría verificar empíricamente que todo lo que dije no era retórico. Creemos saber qué es la Iglesia y todos los días emitimos frases como: "La Iglesia dijo". Hace poco, cuando hubo una declaración de los obispos sobre un problema social, escucharon diez veces en un día sin que esto les causara

228 Quizá se trata del curso principal que dio Maurice Merleau-Ponty en el marco de su enseñanza en el Collège de France entre 1954 y 1955, titulado "La 'institución' en la historia personal y pública" (transcripción en Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France [1954-1955]*, París, Belin, 2003, pp. 31-154 [ed. cast.: *La institución, la pasividad*, Barcelona, Anthropos, 2012]).

229 Véase la clase del 9 de junio de 1982.

230 *Le Matin de Paris* era un periódico vinculado a *Le Nouvel Observateur* y al Partido Socialista que en ese entonces estaba en el poder. Fue creado en 1977 y dejó de publicarse en 1988.

el menor asombro: "La Iglesia, el episcopado, tomó posición". Ahora bien, saber si la Iglesia, esta realidad que aún no sé qué es, puede identificarse con el episcopado es una cuestión fundamental. ¿Qué quiere decir esta identificación? ¿Es una identificación en el sentido de: "Los bororo son araras", según la famosa frase?[231] ¿La Iglesia son los obispos como los bororo son araras (los araras son papagayos)? ¿Podemos concluir que la Iglesia es todas las cosas que pueden designarse mediante la palabra "Iglesia"? ¿O que es todas las personas que pueden hablar con autoridad en nombre de la Iglesia –esto sería una definición teológica–? Encontraremos textos [que afirman que] "la Iglesia son los obispos" o [que] "la Iglesia es el papa", lo cual planteará el problema de la infalibilidad pontificial Si una persona tiene el mandato para hablar en nombre de la Iglesia, entonces es la Iglesia. Pero esta cosa en cuyo nombre habla el papa también existe, aunque no esté en la definición: para que el papa hable en nombre de una cosa, esta cosa tiene que existir. ¿Hay una definición tanto para esta cosa en cuyo nombre habla el papa como para el papa en sí mismo? ¿Cómo una cosa puede englobar el significado y el significante?

Dudo en seguir, porque esto no es lo que se espera de un curso de sociología, ¡y tal vez crean que se equivocaron de aula! [*risas*] De todas formas, habría que continuar el ejercicio y querría estar socialmente autorizado a continuarlo durante mucho tiempo. Continúo un poco. Entre los sociólogos, hay un gran debate por saber si la Iglesia es el conjunto de clérigos y de laicos (los durkheimianos están de este lado)[232] o si es sólo

231 Esta fórmula, que generó varios debates entre los antropólogos, proviene de la lectura del etnógrafo Karl von den Steinen (1855-1929), quien, en *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens* (Berlín, Reiner, 1894, pp. 305-306), señalaba que la tribu amazónica de los bororo se identificaba con su tótem, el papagayo arara. Lucien Lévy-Bruhl escribe: "'Los bororos [...] están orgullosos de ser araras (papagayos) rojos'. Esto no significa únicamente que luego de morir pasan a ser araras, ni tampoco que los araras son bororos metaforfoseados, y deben ser tratados como tales. Se trata de algo muy distinto. 'Los bororos –dice el señor Von den Steinen, quien no quería creerlo, pero tuvo que rendirse a sus afirmaciones formales–, los bororo dan a entender con frialdad que *en este momento son* araras, tal como si una oruga dijera que es una mariposa'. No es un nombre que se dan, no es un parentesco que proclaman. Lo que quieren transmitir es una identidad esencial. El señor Von den Steinen considera inconcebible el hecho de que sean a la vez los seres humanos que son y aves de plumaje rojo. Ahora bien, para una mentalidad regida por la ley de participación, no hay dificultad alguna en esto. Todas las sociedades de forma totémica constan de representaciones colectivas del mismo tipo, que implican una identidad semejante entre los individuos de un grupo totémico y su tótem" (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ob. cit., pp. 77-78).

232 François Simiand, por ejemplo, escribe: "El clero representa un órgano de un cuerpo que sería la Iglesia, y vivencia por sí mismo la acción de este cuer-

los clérigos (los weberianos estarían más de este lado; cuando Weber dice que la Iglesia es el conjunto de poseedores del "monopolio de manipulación de los bienes de salvación",[233] designa manifiestamente a los clérigos y sólo a ellos, es decir, aquellos que son poseedores estatutarios del derecho de acceso a los bienes sagrados). Podemos plantear la pregunta: ¿es lo uno o lo otro, es lo uno y lo otro? Los textos de derecho canónico muestran que el debate sobre esta definición es muy extenso.

Esta discusión puede parecerles superflua o teológica; pero en el ámbito del arte el problema es exactamente el mismo: podemos preguntarnos qué es el arte, un artista, una institución artística, por qué hay arte en lugar de nada, etc. La pregunta es de la misma índole: ¿el arte es simplemente el conjunto de clérigos, es decir, el conjunto de productores profesionales de objetos llamados artísticos? Hay un artículo muy interesante, uno de los mejores que conozco sobre la sociología del arte, de un sociólogo estadounidense, Howard Becker. Cuando describe la institución artística, Becker dice que hay *art worlds* y que, en estos mundos artísticos, hay cenáculos, artistas, salones, galerías, sitios de exposición, museos, sitios de consagración, etc., pero nunca un público.[234] De allí una pregunta muy simple: ¿podría haber arte si no hubiera consumido-

---

po, mucho más de lo que actúa sobre él. En definitiva, un cuerpo de Iglesia, una religión, puede existir sin este órgano, sin un clero. Por lo tanto, reducir *arbitrariamente* y *a priori* la Iglesia al clero sería dejar de lado la inteligencia de una parte, quizá la más grande, de los fenómenos sociales religiosos" ("Méthode historique et sciences sociales" [1903], *Annales ESC*, vol. 15, n° 1, 1960, p. 91 [ed. cast.: "Método histórico y ciencia social", *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n° 6, 2003, pp. 163-202]).

233 M. Weber, "Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)", en *Économie et société*, ob. cit., pp. 429-632. Sobre este tema (y de modo más general sobre la lectura que P. Bourdieu hace de la sociología de la religión de Max Weber), véanse Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, n° 3, 1971, pp. 295-334 [ed. cast.: "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXVII, n° 108, 2006, pp. 29-83]; y "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, n° 1, 1971, pp. 3-21 [ed. cast.: "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 43-63].

234 Véase Howard Becker, *Les mondes de l'art* [1984], trad. fr. de Jeanne Bouniort, París, Flammarion, 1988 [ed. cast.: *Los mundos del arte*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008]. En la época del curso, el libro aún no había aparecido y P. Bourdieu se refiere a uno de los artículos que había precedido a la publicación, probablemente "Art worlds and social types", *American Behavioral Scientist*, vol. 19, n° 6, 1976, pp. 703-718 (trad. fr. de Nicole Dumont y Dominique Pasquier: "Mondes de l'art et types sociaux", *Sociologie du Travail*, n° 4, 1983, pp. 404-417).

res de arte? Dicho de otro modo, ¿podemos hacer una sociología del arte o la Iglesia sin fieles, sin laicos? Podemos imaginar una Iglesia sin fieles, pero creo que sólo podemos imaginarla en la medida en que hubo una Iglesia con fieles. Vamos hacia una Iglesia sin fieles [*risas*], pero históricamente, tiene que haber habido una Iglesia con fieles. Sería una larga discusión. Es una cuestión importante desde el punto de vista práctico y, al mismo tiempo, casi metafísico.

¿La Iglesia son los clérigos o los laicos, o son los clérigos y los laicos? Podemos hacer una concesión por una definición sincrética, porque cuando empezamos a formular preguntas como esa, la tentación es terminar con una definición –así, Gurvitch dictaba cursos extraordinarios que terminaban con definiciones de dos páginas que englobaban todo–.[235] Sin lugar a dudas, pienso que no hay que ir en esa dirección; cierro de inmediato una salida posible, para complejizar más las cosas. Están los clérigos, los laicos, pero también las iglesias, en el sentido material del término: la Iglesia son edificios, sitios de culto, edificios consagrados que hay que describir. Para que estos edificios estén consagrados, hacen falta personas para consagrarlos. ¿La Iglesia puede funcionar sin obispos para consagrarlos? Allí no puede haber laicos cristianos sin personas para consagrarlos, para bautizarlos. Cuando planteamos estas preguntas, podemos ver cómo empiezan a establecerse ciertas relaciones: tal vez todo esto sólo exista en relaciones. Si proseguimos, también hay –esta no es una formulación muy buena– una "tecnología social". Se dirá que un diario es "cristiano" o que un intelectual "tiene un estilo bien cristiano": en estos casos podemos identificar lo que llamaré "habitus cristianos", estilos cristianos, filósofos cristianos (se dirá: "Saint-Exupéry podría haber sido cristiano" y, por cierto, suele pensarse que lo es [*risas*]). Todo esto también forma parte de la Iglesia: sin Iglesia, estos efectos marcados en forma de frases, de maneras de ser, etc., no existen. La Iglesia es evidentemente instrumentos materiales (sotanas, crucifijos, etc.), pero también instrumentos intelectuales, modos de pensamiento: el derecho canónico, un estilo (por ejemplo, el estilo jesuítico en términos de arquitectura o en términos de retórica). Por supuesto, también hay (lo dije antes cuando empecé hablando sobre el descubrimiento, creo que esto no habría aparecido enseguida –este es un ejemplo de un caso en el que el hecho de conocer la historia complica el relato–) portavoces

235 Georges Gurvitch era, con Raymond Aron, uno de los dos profesores de Sociología en la Sorbona cuando se creó la licenciatura en Sociología en 1958. La mayoría de los sociólogos formados en París a finales de los años cincuenta y a inicios de los sesenta siguieron sus cursos.

legítimos que pueden hablar en nombre de la Iglesia. Estas personas son más la Iglesia que otras porque, cuando hablan, es la Iglesia la que habla, e incluso pueden hablar contra la opinión de los fieles. Los laicos suelen decir: "No siento que la Iglesia me exprese, voy a oír misa a la iglesia de Saint-Nicolas-du-Chardonnet".[236] Allí puede haber laicos que, si bien son de la Iglesia, no se sienten en la Iglesia. Si el sociólogo tiene una definición realista de la Iglesia, dirá que "como los laicos no son de la Iglesia, no son de la Iglesia", pero si tiene una definición relacional –una vez más, anticipo lo que diré luego–, el hecho de que se quejen de no ser de la Iglesia lo incitará a ponerlos en la definición de la Iglesia.

Podemos continuar. Los portavoces, los representantes oficiales que pretenden ser la Iglesia con posibilidad de éxito, sin ser desmentidos –nadie va a decirle al papa: "Usted no tiene derecho a hablar en nombre de la Iglesia", esto no sucede con el portavoz de un grupo como el PSU (Partido Socialista Unificado)–,[237] informan sobre el grupo y sobre la relación entre estos portavoces y la verdad de lo que es el mundo social expresado por estos portavoces. ¿Cómo incorporar todo esto? Haré una suerte de anticipo. Mediante este ejemplo intenté responder lo mejor posible a todas las objeciones que me hice en mi preámbulo: intento plantear un problema concreto y tornarlo lo más real posible para ustedes. Desde luego, es un problema con el que conviví permanentemente durante dos o tres años, mientras trabajaba, leía derecho canónico, hacía estadísticas, observaba a los obispos; en cambio, para ustedes es un problema que acabo de mencionar, con algunas frases, incluso en un intento, con algunas bromas, de tornarlo real. Porque cuando nos reímos, eso quiere decir que hay movimiento, que entramos en contacto con lo sagrado.

LA LIMALLA

Ahora querría intentar decir muy rápidamente, por anticipado, toda la docencia del año en modo –para emplear una metáfora religiosa– de parábola. Daré, respecto de este ejemplo, los esquemas que aplico al mundo social, con todos los riesgos que esto conlleva. Desde luego, intentaré

236 Esta iglesia del quinto distrito de París dio mucho que hablar a partir de 1977; allí viven católicos tradicionalistas cercanos, para algunos, a la extrema derecha.
237 El PSU se situaba a la izquierda del Partido Socialista. Se lo consideraba cercano a los ámbitos intelectuales. Se autodisolvió en 1989.

dar una definición de la Iglesia, del Estado o de la institución artística. (De paso aprovecho para decir que siempre hay que desconfiar de las definiciones, porque nos hacen creer que el problema está resuelto). Para responder a esta pregunta –"¿Qué es la Iglesia?"–, primero diré que hay un campo –uso una palabra que no debería usar porque aún no la definí– o, más específicamente, un espacio social, un conjunto de relaciones objetivas entre personas que... a ver cómo lo digo... [*risas*] me avergüenza mucho hablar sin las palabras que me permiten nombrar la cosa que quiero nombrar; pero como estas palabras no fueron definidas, no puedo usarlas [*risas*]... Digamos que, si tuviera que decir qué es la Iglesia de Francia hoy, no diría qué son los obispos, ni qué es el conjunto de clérigos; tampoco qué es el conjunto de obispos, de clérigos y de laicos, ni menos el conjunto de todo esto más los teólogos, más los intelectuales, etc. No, la Iglesia son las relaciones objetivas entre todas estas personas –es básicamente lo que llamo un "campo"–. Son las relaciones que permiten que se delinee un espacio-Iglesia y que la posición que ocupa un creyente en este espacio incluya información importante sobre sus estrategias, sus posiciones, sus tomas de posición, etc. Dicho de otro modo, la Iglesia sería una suerte de diagrama en que estarían situados no tanto agentes individuales, sino posiciones definidas por propiedades objetivas (como el poder de excomulgar, el poder de excluir, o, al contrario, el deber de asistir a misa todos los domingos, etc.), que a su vez se definen por la relación con el conjunto del espacio; el conjunto de estas posiciones constituye lo que llamo un campo, que definí de manera objetivista como si en definitiva se tratara de un mundo físico.

Una de las propiedades de este espacio es que las conductas de cualquiera que entre en él –un sacerdote obrero, un joven seminarista que pasa a ser sacerdote obrero, etc.– se verán modificadas por el conjunto de estas fuerzas. Por ejemplo, estará obligado a resistirse, a rebelarse: uno de los efectos más dramáticos que produce la inserción en un campo es que los esfuerzos mismos para escapar de las fuerzas del campo contribuyen a que exista el campo. Puedo dar numerosos testimonios de esto: por ejemplo, algunos cristianos de izquierda –es una de sus contradicciones– sienten la fuerza del campo, tal como se encarna en ciertos momentos en los obispos o mandatarios de estas fuerzas, precisamente en su incapacidad de hacer como si no existiera. Este campo de fuerzas es tal que si ustedes lanzan en él –como lanzarían una canica– a un pequeño seminarista, su conducta se verá modificada por estas fuerzas. No va a pasearse por un espacio puro, libre, en que puede hacerse cualquier cosa. El mundo social es eso: un universo donde no hacemos cualquier cosa. Describí el espacio de manera general y por ahora no

entro en detalles, porque el tema ya es bastante complicado, pero estos espacios no son para nada lineales, están ensamblados, se superponen, etc. Cuando leemos en el diario o en un libro que "la Iglesia de Francia hizo...", se trata de una taquigrafía para describir el resultado de los efectos del conjunto de estas acciones. Las declaraciones de los obispos de Francia son, en efecto, resultado de todo lo que pasa en este espacio de fuerzas. Esto es importante en relación con la filosofía espontánea de la historia que todos tenemos [en mente] y según la cual hay un sujeto –esto no quiere decir que los sujetos no hacen nada, sino que de ningún modo hacen lo que creemos que hacen–.

En segundo lugar –aquí me detengo–, estas limallas (las personas que intentarán entrar en el campo) son de un tipo muy particular: son sujetos sociales que tienen una memoria. Querría recordar que estoy en la lógica de la parábola, porque al decir esto, me da mucho miedo oír un día: "Bourdieu dijo que los hombres son limallas dotadas de memoria" [*risas*]. El propósito de estas parábolas es intentar explicar; luego las destruiré, aunque no sean falsas –son verdaderas en la misma medida en que una parábola es verdadera–. La limalla entra en el campo, tiene una memoria, estará sometida a estas fuerzas y, entre otras cosas, registrará el efecto de las fuerzas: en cada momento, estará modificada por las fuerzas a las que está a la vez sometida, a las que se opone. A esta memoria la llamaré "habitus": es la inercia de todas las experiencias pasadas que hay en el cuerpo biológico de cada uno de nosotros. Ahora bien, para entender qué hará la pequeña limalla, no bastará con conocer las fuerzas que se ejercen en ella en el instante *t* como si fuera una cuestión de física. Habrá que conocer toda su trayectoria: de dónde viene, cómo llegó allí, etc. Y todo lo que le pasó previamente entrará, por obra del habitus, en la respuesta que dará ante el estímulo en el instante *t*: el estímulo en el instante *t* es muy importante, pero en la medida en que reacciona en un individuo. Por cierto, este habitus tiene la doble propiedad de constituir un estímulo –el habitus constituye el estímulo, en el sentido en que lo percibe, lo define, lo piensa– y, de pronto, modifica la eficacia que se ejercerá sobre él. Así, la Iglesia será este espacio, el conjunto de estas pequeñas limallas que se pasean. No será solamente estas dos cosas que existen *partes extra partes*, sino también la relación entre estos dos espacios de relaciones; será la Iglesia, no como algo muerto, sino como realidad viva, como un no sé qué que responde, que actúa, que transforma, que pide una subvención, que la obtiene, que funda iglesias, etc. La Iglesia como realidad viva será la dialéctica permanente entre estos campos que existen como espacios de coerciones y estos habitus que encuentran los campos ya hechos, como dije antes, pero que, al mismo

tiempo, se esfuerzan por transformarlos, y se transforman esforzándose por transformarlos, y así sucesivamente.

Luego de esta pequeña parábola, podría hacer una homilía [*risas*], podría decir muchas cosas. Podría, por ejemplo, decir hasta qué punto las filosofías de la historia en términos de "esto cambia/esto no cambia", "a favor/en contra del cambio",[238] son simplistas: vemos de inmediato hasta qué punto estas alternativas con las que convivimos en el debate político cotidiano son uno de los mayores obstáculos del pensamiento social. Son totalmente anticuadas. [De allí el interés del concepto de] campo, que es un espacio de coerciones, en la medida en que a cada instante él también es objeto de luchas y se transforma por la resultante de las coerciones que ejerce sobre los agentes. No insisto más.

Para dar una definición provisoria que resuma todo lo que dije, en definitiva, diré que la Iglesia podría "definirse" –entre comillas– como un campo de luchas entre agentes dispuestos de este modo, es decir, habituados, que luchan entre sí por la definición de la Iglesia y por el monopolio de la representación de la Iglesia. Si matizáramos o complicáramos un poco esta definición simplista, creo que verían que da cuenta de sí misma y de la insuficiencia de todas las definiciones que di brevemente. [...] Esto valdría para las instituciones y para los partidos, y podría haber dicho: "¿Qué es el partido comunista?" o "¿Qué es el partido socialista?". Es el mismo tipo de preguntas que se traslada de manera muy simple en la medida en que, en cada momento, el conjunto de este campo de fuerzas, luchas, competencia, etc., se cristaliza en cierto modo en un mandatario o un portavoz legítimo que tiene el monopolio de la representación legítima de esta cosa que nadie sabe qué es, es decir, la Iglesia, en tanto esta monopolización de la representación es una de las posibilidades de la lógica del campo que llamo la Iglesia. De este modo, podemos comprender uno de los efectos fundamentales que producen las instituciones sociales: la ilusión del aparato que constituye, a mi entender, el obstáculo fundamental para el pensamiento del mundo social y con el que nos encontramos cuando aceptamos frases como: "La Iglesia piensa que...", "Francia piensa que..." o "El presidente de la república piensa que...", etc. Estas frases mágicas deben interpretarse como debería interpretarse el pensamiento mágico: hay que hacer intervenir el universo de las relaciones sociales extremadamente complejo en el que se definen miles de acciones e interacciones que parecen ser brownianas y que desembocan

238 Sobre la crítica de la "alternativa escolar de la permanencia y de la alteración", véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 184-185.

en algo como la apariencia de una intención personalizada. Como solemos vivir en la lógica del proceso ("¿Quién es el responsable?", "¿Quién hizo tal cosa?", etc.), muy a menudo nos contentamos con la primera apariencia ("La Iglesia decide") mientras que todo el esfuerzo del trabajo científico apunta a encontrar un lenguaje conforme a esta realidad prácticamente innombrable.

Mis vacilaciones verbales del final [de esta clase] dan una idea de la dificultad extraordinaria de este trabajo. Considero que las realidades sociales son tan complejas que se hace muy difícil nombrarlas con el lenguaje corriente. Ahora bien, hablamos el lenguaje corriente todo el tiempo y con tanta más seguridad, desde luego, cuanto mayores sean las intenciones de manipulación. Por eso, entre las cosas que querría hacer figura una suerte de reeducación, una suerte de gimnasia política.

Clase del 12 de octubre de 1982

La doble existencia de lo social • El proceso de objetivación y la incorporación de lo social • Superar la oposición subjetivismo/objetivismo • Comprensión científica y comprensión práctica • El ejemplo de la lectura y de la obra de arte • Programa de las próximas clases y preguntas del público

En el último encuentro pregunté en qué consiste el objeto de la sociología, o, en otros términos, qué es eso social que se considera que el sociólogo estudia. Así, a partir de la lógica de la parábola, había empezado por mencionar las cuestiones que podemos plantear sobre la Iglesia como institución, al considerarla, en cierto modo, la institución por excelencia. Intenté explicar cómo, cuando nos interrogamos sobre qué es existir para una cosa como la Iglesia, nos enfrentamos a una multitud de problemas muy difíciles, similares a aquellos con los que se encuentran los metafísicos cuando plantean la cuestión del Ser.

Entonces, retomaré a partir de esto e insistiré en un tema; es una observación que me han hecho y de antemano querría evitar un malentendido. Cuando señalé que, a fin de cuentas, la Iglesia existe en la medida en que logra hacer creer que existe, quise decir que todas las instituciones –no sólo la Iglesia, sino también el Estado, la familia, etc.– tienden a ocultar que son un hecho de creencia: lo que está en juego en el estudio de las instituciones es el fundamento de la existencia de estas instituciones en la conciencia de los agentes. En otras palabras: cuando se trata de la Iglesia, es decir, de la institución encargada de organizar la creencia, nos exponemos al riesgo de ser engañados y de olvidar que la estructura profunda de la institución encargada de organizar la creencia se basa sobre la creencia; a fin de cuentas, detrás de los misterios que produce, mantiene y conserva la institución eclesiástica, está el misterio de la institución propiamente dicha. Por lo tanto, para transmitir las dificultades y los problemas con los que se enfrenta la sociología, sólo querría decir que los misterios de la institución no son menos misteriosos que los misterios que la institución cultiva y conserva.

(Y aprovecho para recordar a quienes me escucharon el año pasado que los teólogos de la Edad Media hablaban del misterio del ministerio divino que pertenece al papa, a los obispos, etc.[239] Esta institución particularmente misteriosa, encargada de manejar el misterio que constituye la Iglesia, no es menos misteriosa en su existencia social que las cosas de las que habla. Por ejemplo, me sorprendí cuando releí –lo mencioné el año pasado– el derecho canónico o los escritos de los historiadores sobre el derecho canónico, y observé que los teólogos que hablaban de sus problemas teológicos proponían una teoría de lo social bastante refinada, bastante moderna, trasladando a su institución modos de pensamiento que acostumbraban usar para pensar sus objetos teológicos. Cierro este paréntesis; me parece importante, porque no habría querido sugerir una suerte de representación volteriana de la sociología: considero que el sarcasmo volteriano que no entiende nada de nada es una de las actitudes más nefastas de la sociología. Lo que digo puede resultar misterioso, pero quería decirlo para quienes saben de qué hablo [*risas*]).

LA DOBLE EXISTENCIA DE LO SOCIAL

Vuelvo rápidamente a mi pregunta: para una cosa social, ¿qué es existir? ¿Cómo existe una cosa social? ¿Cómo llega a existir lo social? ¿Cómo se perpetúa en la existencia? ¿Cómo vive? ¿Hay una vida de las cosas sociales? Tomé el ejemplo de la Iglesia un poco para darme el gusto; pero un ejemplo más pedagógico, más sencillo, como el del libro o la obra de arte, será más fácil de comprender. Sin discusión, podemos admitir que un libro, un cuadro o una partitura es una cosa social que sólo existe como producto del trabajo humano objetivado. Esta cosa social, ¿en verdad existe durante el tiempo [en que se perpetúe su existencia física] o, en otros términos, un libro es una cosa social completa? Vemos enseguida lo que expresa muy bien la frase tradicional "letra muerta": por ejemplo, una carta que nadie lee es una letra muerta, es decir, una letra mutilada cuya existencia social está incompleta. Lo mismo podríamos decir de un cuadro (más adelante intentaré exponer los errores que el hecho de olvidar esta doble realidad de la cosa social puede generar en la ciencia del arte). Como la carta que es letra muerta, el libro que nadie lee o que ya nadie sabe leer como él pedía que se lo leyera –el problema

239 Véase la clase del 9 de junio de 1982.

sería el mismo– es un libro muerto o un libro falsamente vivo. Así, los arqueólogos a veces encuentran objetos de los cuales ignoran por completo para qué pueden servir. Estos objetos enteramente indeterminados requieren un uso que nadie sabe producir: no estamos hechos para este objeto, no tenemos lo que llamo "habitus" en grado conveniente para hacer funcionar este objeto. Encontramos hábitats o hábitos que no sabemos habitar. Lo que llamo "habitus" es lo que es requerido por estas cosas sociales y que hace que estas cosas sociales, en lugar de ser objetos muertos, pasen a ser realidades vivas: es un hábito que sabemos llevar "como es debido". Esto conduce a una definición simple de la institución, palabra que el otro día dije que tenía varios sentidos: la institución social, lo social [...] que existe de dos maneras.

En el caso específico, el libro existe en forma de cosa, pero un libro que nadie lee es una cosa física como cualquier otra: podemos quemarlo, podemos destruirlo, puede desaparecer, podemos usarlo como garrote para golpear a nuestro enemigo en la cabeza, etc. El objeto físico que constituye el libro sólo pasa a ser un objeto social cuando encuentra su otra mitad, la mitad incorporada: la del lector, o más precisamente, del sujeto social o del agente social dotado de las disposiciones que lo llevan a leerlo y así le permiten descifrarlo (son las dos dimensiones del habitus: la "propensión a" y la "capacidad de").

Otro tanto podríamos decir de una regla cuando no se la aplica, cuando es obsoleta. El derecho es una de esas cosas sociales repletas de reglas que pasaron a ser letra muerta: existen, están inscriptas en algún lado y un investigador podrá exhumarlas (y dirá: "En el siglo XII, cortaban la mano derecha a las personas que..."), pero estas son normas, reglas, un hecho social que cayó en desuso, palabra que es de la misma familia de pensamiento que "habitus" y que implica una disposición permanente, adquirida mediante la repetición. Otro ejemplo, el del juego que cayó en desuso, se acerca aún más a la teoría de lo social que les proponía. Por ejemplo, si releen *El otoño de la Edad Media* de Huizinga, verán el rol de los torneos en la vida social de la Edad Media.[240] En los torneos se invertían muchas cosas: el honor, la vida, los amores, etc. En caso de que ya nadie estuviera dispuesto a morir en un torneo, significa que la institución existe, que podemos traerla a la memoria en forma histórica, pero que ya nadie invierte en ella. A mi entender, a palabra "invertir" es importante:

240 Johan Huizinga, *L'automne du Moyen Âge* [1919], trad. fr. de Julia Bastin, París, Payot, 1975 [ed. cast.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1930, entre otras].

puede tener además un sentido económico y psicológico, y lo propio de una institución viva es obtener agentes sociales que inviertan en ella y que, al mismo tiempo, le den vida, la hagan funcionar. Así, me parece que este análisis simple nos permite llegar a una primera definición.

(El otro día dije –con cierta imprudencia, y me lo han reprochado– que desconfiaba de las definiciones. Sólo quería decir que, muy a menudo, las definiciones son un poco la ciencia de los burros y, bajo la falsa rigidez de los conceptos, ocultan lo confuso, la esterilidad; por eso, me pongo alerta. Ahora bien, cuando se trata de definiciones rigurosas con un propósito de axiomatización, no hay problema, y haré todo lo que pueda para usar las palabras de manera rigurosa y, de ser necesario, proponer definiciones).

Según esta primera definición provisoria, podríamos decir que la institución social en la que lo social se instituye, es decir, se realiza, se produce de dos maneras en la "realidad" (muy a menudo querría poner comillas a las palabras que uso, porque no son del todo adecuadas). Por un lado, se instituye en cosas, en objetos –es el caso del libro– o en los mecanismos como, entre otros, un juego, habida cuenta de que los mecanismos no son cosas necesariamente visibles: lo que llamaré un "campo" designa entonces reglas de funcionamiento de un espacio social, las reglas de juego. Por otro lado, lo social se objetiva en lo que llamo "habitus", es decir, disposiciones –por ahora pido que se conformen con esta definición–, maneras de ser permanentes que son producto de un trabajo de incorporación, de aprendizaje. Para avanzar rápido, diré que lo social existe a la vez en cosas y en cuerpos. Ahora bien –esto está implícito en el análisis que hice–, lo social sólo existe como social vivo, en oposición a lo social muerto, "arqueologizado", es decir, fosilizado, reducido al estado de cosa física, si sus dos mitades en cierta forma se reconcilian y funcionan en sus relaciones. Así, un hábitat deja de ser un hábitat arqueológico para pasar a ser un hábitat humano cuando está habitado por personas que tienen el habitus conveniente, es decir, el habitus que ese hábitat requiere. Por ejemplo, hace algunos años analicé la estructura del espacio de la casa cabila y expuse –no repetiré el análisis aquí– que ese espacio rectangular, que parece insignificante, estaba organizado a partir de un sistema de oposiciones complejas en que estaban presentes los puntos cardinales, la oposición entre lo seco y lo húmedo, lo masculino y lo femenino, etc.[241] Pero esta casa cabila sólo era habitable y estaba habitada adecua-

241 Pierre Bourdieu, "La maison ou le monde renversé", en Jean Pouillon y Paul Maranda (dirs.), *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude*

damente por alguien dotado del habitus adecuado y capaz, sin incluso ser consciente de ello –ya retomaré este tema–, de hacer funcionar este espacio de manera adecuada, de manera tan natural que se sorprendía cuando le preguntaban: "¿Dónde pone el agua?" –es cierto que hacía falta mirar para ver que ponían el agua a la derecha de la puerta de entrada, al costado del forraje, de las cosas húmedas, etc., sin que la oposición explícita fuego/agua estuviese tematizada–. Este ejemplo muestra claramente cómo una institución viva se produce en la relación entre una cosa o un mecanismo y un sistema de disposiciones. Profundizaré un poco al respecto.

EL PROCESO DE OBJETIVACIÓN Y LA INCORPORACIÓN DE LO SOCIAL

Al definir de este modo la institución, defino a la vez el trabajo de la sociología, lo cual constituye mi proyecto aún hoy. Si lo social se realiza en estas dos formas, una primera tarea de la sociología será estudiar el trabajo de objetivación, vale decir, el proceso por el cual lo "social" se instituye en la materialidad de las cosas (en monumentos, documentos, escritos, etc.) o en la lógica de mecanismos (en juegos o en fenómenos como el mercado). Entonces, este primer objetivo consiste en estudiar este proceso de objetivación, en ver qué significa, cómo se produce y los efectos que produce. ¿Cuáles son, por ejemplo –es una de las preguntas fundamentales en sociología que abordé un poco el año pasado–, los efectos sociales del paso de un sentimiento difuso, implícito –una enfermedad, por ejemplo–, al estado de discurso verbal o de discurso escrito? Uno de los efectos sociales más destacables es el que se produce por el hecho de decir algo que no se había dicho. Sartre señala en algún momento: "Las palabras hacen estragos" –cito de memoria...– "y cuando una cosa que se refería a un amor, un sentimiento en estado difuso, se confiesa, se declara, todo cambia".[242] Esta suerte de objetivación elemental que

Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire, París - La Haya, Mouton, 1970, pp. 739-758; reed. en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ob. cit., pp. 61-82.

242 "Las palabras hacen estragos cuando nombran lo que hasta entonces se vivía sin ser nombrado: suscitan una reflexión cómplice proponiéndole una significación de la reflexión que no es más que una hipoteca sobre el porvenir, una extrapolación que sólo puede ser aceptada en forma reflexiva mediante un juramento. Ya cité la frase de Mosca sobre Fabrizio y la Sanseverina [en *La Cartuja de Parma* de Stendhal]: 'Si la declaración de amor se pronuncia entre ellos, estoy perdido'. Con este término, la colectividad afirma su derecho a

es la explicitación en el discurso, y luego necesariamente en lo escrito, necesariamente en un discurso dotado de autoridad como el derecho, es uno de los efectos sociales más fantásticos, más poderosos, y hay personas cuyo oficio, cuya función social, es ser especialistas en la objetivación: a los que llamamos "creadores". Como siempre, la representación ideológica suele tener fundamentos reales: el creador es un profesional de este trabajo de objetivación que no es para nada evidente. Se trate de política o de psicología, el paso de la experiencia vivida, difusa, confusa, del sentimiento individual o colectivo mal constituido a la declaración y a la manifestación, es decir, a la objetivación pública con la oficialización que implica, es un acto social de primera importancia que no hace nada porque lo que se dice ya existe –"No me buscarías si no me hubieras encontrado",[243] "El profeta predica a convertidos", etc.–. Ahora bien, el profeta que dice cosas que los convertidos querían oír ejerce una acción muy importante y extraordinaria al decir a las personas cosas que sabían y que no sabían porque no sabían decirlas. Habrá que analizar el proceso de objetivación, lo retomaré en detalle más adelante.

Segundo proceso, mucho más complicado, que por desgracia no es fácil de abordar porque demandaría técnicas experimentales que el sociólogo no siempre es capaz de manipular: el proceso de incorporación, es decir, el mecanismo, la lógica según la cual las estructuras objetivas, las condiciones objetivas, se transforman en disposiciones permanentes. Retomaré en detalle este tema: uno de los postulados de la sociología –en todo caso, tal como la concibo– es que siempre hay una correspondencia entre las estructuras objetivas en que vive determinado individuo social y las estructuras mentales que pone en práctica para pensar el mundo social y todo lo que toma por objeto. Uno de los misterios que las ciencias sociales deberían explorar mediante una sociología genética son los mecanismos de aprendizaje con que se produce esta incorporación de las estructuras objetivas.

Ya tenemos entonces dos objetivos para las ciencias sociales. Ahora bien, ya que la institución existe en dos formas y sólo vive en relación con las dos formas, las ciencias sociales también tienen como objeto la relación entre estas dos formas de existencia. Asimismo, si prestaron atención a lo que

---

mirar la intimidad más subjetiva en su escencia, socializa la ternura un poco alocada que sienten uno por el otro, la joven tía y su sobrino" (Jean-Paul Sartre, *L'idiot de la famille*, París, Gallimard, 1971, t. I, p. 783 [ed. cast. parcial: *El idiota de la familia*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975; luego completada por el sello Colihue]).

243 Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, 919 (553).

dije, verán que tiendo a sustituir la oposición espontánea individuo/sociedad en que todos vivimos (y, desgraciadamente, me parece que una parte de los sociólogos también) por la oposición entre dos formas de existencia de lo social: lo social que existe en las cosas, en los mecanismos, y lo social que existe en los cuerpos. En cierto modo, cuando un agente social cualquiera entra en relación con lo social –cuando toma el autobús, compra un boleto o paga sus impuestos–, no se trata de un individuo biológico que entra en relación con una institución social; se trata de una institución social que entra en relación con una institución social. No reduzco la totalidad del individuo en todas sus facetas a una institución social; pero, desde el punto de vista de lo que el sociólogo construye como objeto, lo que entra en relación es una institución social con otra institución social: lo social instituido en el cuerpo biológico, lo social incorporado, y por ende (ya que el cuerpo individualiza) individuado (esto no quiere decir un individuo), entra en relación con lo social objetivado. Esta es una de las paradojas sobre las que reflexionó Durkheim sin concluir su reflexión: lo social es, por un lado, portado por individuos, es decir, por cuerpos que como tales están separados unos de otros, y –sólo estoy siguiendo a Durkheim– todos los grupos sociales buscan resolver los mismos problemas, por lo general sin solución, que los efectos de esta individuación les plantean.[244] Los grupos se esfuerzan, en especial mediante la socialización que produce individuos objetivamente concertados, por trascender el destino de la individuación.

Existe un conjunto de otras propiedades que están vinculadas a la incorporación de lo social –lo digo ahora para exponer la lógica de la reflexión–. El hecho de que, para existir, lo social debe incorporarse en cuerpos biológicos, por ende mortales, aislados y responsables de todas las calamidades que llegan mediante el cuerpo (como la estupidez, etc.), es muy importante y gran parte del trabajo del sociólogo consistirá en estudiar los medios que los grupos sociales utilizan para trascender todo lo que le sucede a lo social por el hecho de que debe incorporarse. En su magnífico libro que cité la última vez, *Los dos cuerpos del rey* –que desafortunadamente no está traducido en francés, lo estará pronto–, Kantorowicz reflexiona sobre la paradoja, que mencioné rápidamente, de la fórmula:

244 Durkheim aborda esta cuestión en varias ocasiones. Podemos mencionar, entre otros, el análisis que hizo del clan que, "como todas los tipos de sociedad, sólo puede vivir en y mediante las conciencias individuales que lo componen" y cuya vía alterna las fases de dispersión y de concentración de sus miembros; el emblema totémico es para Durkheim uno de los instrumentos que permiten al clan "permanece[r] idéntico a sí mismo", "mientras que las generaciones cambian" (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ob. cit., pp. 207-320).

"El rey ha muerto, ¡viva el rey!". ¿Cómo hacer que la realeza sobreviva al rey en lo que tiene de biológico? ¿Cómo hacer que la función sobreviva al funcionario? ¿Cómo hacer que la Iglesia sea eterna y que mediante el cuerpo biológico de las personas que están encargadas de encarnarla sobreviva a todo lo que pueda sucederle? Estas son las cosas sobre las que la sociología debe reflexionar.

Por eso, sustituí la oposición corriente individuo/sociedad con una oposición construida: una oposición entre lo social en estado incorporado, que llamo "habitus", y lo social en estado objetivado, que llamaré "cosa social" o "mecanismo social" o "campo". Considero que una de las consecuencias, uno de los logros importantes de esta sustitución, es eliminar el problema del individuo y de la sociedad que da material para disertaciones pero que me parece uno de los grandes obstáculos epistemológicos para una ciencia social y para la investigación sobre lo social en lo individual. La oposición entre la psicología social y la sociología, si bien es conveniente para todos los sociólogos, me parece una falsa división del trabajo científico. Esta aceptación de oposiciones preconstruidas y de prenociones del sentido común en el terreno científico queda anulada a partir del momento en que pensamos que lo social existe a la vez en forma de mecanismos sociales y en forma de cuerpos socializados, y las dos son estudiadas por el sociólogo.

Así, el habitus, como sistema de disposiciones, según lo definí provisoriamente –ya daré una definición más precisa–, forma parte de lo social incorporado, vale decir, es transindividual. Así, y a mi entender es otra consecuencia muy importante, existen clases de habitus y a la vez habitus de clase, lo cual significa que, por ejemplo, aunque los estadistas no lo sepan (y sé que la mayoría de las veces lo ignoran), la estadística se basa en tratar a un conjunto de individuos como idénticos, siempre que las clases estadísticas estén bien constituidas y reúnan a individuos que, luego de ser sometidos a los mismos condicionamientos, tengan habitus homogéneos y, por lo tanto, sean homogéneos con relación a lo social incorporado.

(Quizá avancé un poco rápido, pero con esto en cierto modo quiero expresar el fundamento y el resumen anticipado de todo lo que diré a lo largo del año, y si pudiera ser absolutamente claro, si pudiera hacerme comprender a la perfección, podría detenerme luego de esta primera presentación. Sin embargo, continuaré hablando [*risas*] y creo que hay muy numerosas implicaciones que se desarrollarán poco a poco).

Propondré una suerte de modelo del que presentaré una primera imagen relativamente simple y cuyas implicaciones no desarrollaré en detalle. No se sorprendan si una parte de lo que digo les resulta oscura: lo que quiero es sugerir la lógica en su conjunto porque creo que hay que ver el mo-

delo en su conjunto para luego poder desmontarlo. El habitus, en cuanto social incorporado y por ende transindividual, puede estar constituido en clases. Hay clases de habitus, aunque los individuos biológicos pueden ser totalmente diferentes según el principio de continuidad de Leibniz: no hay dos individuos iguales.[245] La sociología puede constituir clases de habitus, consideradas homogéneas, a partir de la hipótesis de que las mismas causas generan los mismos efectos. Los individuos biológicos sometidos a los mismos condicionamientos sociales serán homogéneos, hasta cierto punto. Señalo enseguida que tampoco hay dos habitus iguales, simplemente porque los condicionamientos sociales nunca son idénticos. Incluso si se supone que dos individuos han vivido las mismas aventuras individuales, el simple hecho de que no las hayan vivido en el mismo orden puede cambiar todo; ahora bien, la probabilidad de que los individuos hayan vivido las mismas experiencias en el mismo orden es nula; por lo tanto, no hay dos individuos iguales. Una vez dicho esto, podemos suponer que hay clases de habitus en la medida en que existen clases de condicionamientos sociales, lo cual sirve de fundamento al análisis estadístico sin que esto implique que la sociología sea la ciencia de los colectivos: también hay una sociología de los habitus singulares y, por ejemplo, –esto es importante también para la división del trabajo sociológico– podemos tomar como instrumento la biografía individual con la intención de volver a asir la lógica singular de la génesis de un habitus singular. No me explayo.

SUPERAR LA OPOSICIÓN SUBJETIVISMO/OBJETIVISMO

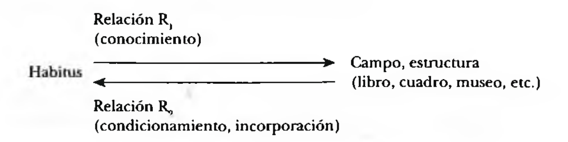
A esta altura, ya dije lo fundamental sobre lo que a mi entender es una institución. Ahora querría desarrollar el tema rápidamente con un primer ejemplo, y les dije que intentaré proceder de esta forma durante todo el año: intentaré alternar análisis abstractos y análisis semiconcretos –porque mediante el discurso no siempre es posible comunicar el conjunto de datos que serían necesarios para realizar un análisis estadístico

245 "El *principio de individuación* equivale en los individuos al principio de distinción que acabo de mencionar. Si dos individuos fueran perfectamente semejantes, iguales e *indistinguibles* por sí mismos, no habría principio de individuación e incluso me atrevo a decir que no habría distinción individual o diferentes individuos, en ese supuesto (G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], libro II, cap. 27, § 3) [ed. cast.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1983].

o etnográfico completo–. Para que entiendan que estos análisis no son en nada teóricos –conducen a aplicaciones prácticas–, querría tomar el ejemplo del análisis de la obra de arte. Si lo que dije hasta ahora es verdad, podemos deducir que las ciencias sociales deben situarse más allá de la distinción corriente de sujeto y objeto para construir un objeto que englobe una relación sujeto/objeto. Para comprender esta cosa peculiar que es, por ejemplo, un objeto de arte, una obra de arte o un libro (o una institución, un mercado, etc.), que engloba a la vez una relación sujeto/objeto, las ciencias sociales deben situarse más allá de la relación sujeto/objeto. Dicho de otra forma, en el objeto que estudia el sociólogo hay una relación sujeto/objeto: el objeto que estudia el sociólogo no es sólo un libro como hecho social, sino una relación lector/libro, una relación sujeto/objeto. Tal vez anote en la pizarra un pequeño esquema, aunque siempre desconfío de los esquemas [*risas*].

El caso del objeto de arte o del objeto arqueológico o del objeto etnológico que podemos ver en el Museo del Hombre me parece muy interesante porque nos obliga a plantearnos la pregunta de la relación del sujeto con el objeto. [*P. Bourdieu intenta bajar la pizarra para dibujar su esquema, pero no lo logra, y esto provoca la risa de todos*]. Como ven, esto explica bien mis análisis: cuando no tenemos el habitus adecuado para el objeto, la cosa no funciona.

Dibujo rápido: de un lado, el habitus; del otro, un campo –en realidad debería haber puesto el libro, el cuadro, el museo, el arado, lo que sea...–. Desde ya, al poner "campo" estoy poniendo algo que sobra: sé que esto no existe realmente fuera de un conjunto de mecanismos que hacen que todo esto funcione. En el caso de la moneda, se ve bien claro; pero sería lo mismo para un libro, una canción: esto sucede entre los lectores, los compositores, los autores, etc. [...] Así, el objeto de la sociología será el estudio de todo esto: tanto el habitus como el campo (y mientras se deja sentado que el habitus es social y el campo también). Estamos pasando de un lado al otro de lo social, aunque en un caso lo social está situado en lo biológico y en el otro, estará situado en lo físico (y esto no es todo, porque hay casos en los que existirá por fuera, en forma de mecanismos no objetivados).



Continúo con lo que dije antes sobre el ejemplo del libro: una de las primeras cosas que va a estudiar la sociología es la constitución, la formación de los habitus; también estudiará la constitución, la formación de los campos: ¿cómo se forma? ¿Cómo se produce la objetivación, en el caso de un libro? Esta pregunta lleva a otra pregunta: "¿Cómo se producen los productores de libros? ¿Cómo se producen los productores materiales, los productores simbólicos?". [...] Hace un momento, de manera muy abstracta empecé a decir que las ciencias sociales deben situarse más allá de la distinción de sujeto y objeto para construir el objeto que engloba la relación sujeto/objeto. [...] El sujeto científico –lo anticipo– también estará definido por el hecho de que hay un habitus y de que está en un campo. Ahora bien, ese campo será de un tipo específico: el campo científico, que tiene su propia lógica.[246] No quiero complicar más de lo necesario, trataré esto más adelante. Por ahora, tenemos al sujeto científico que encuentra en su objeto una relación de tipo sujeto/objeto (podemos llamarla "relación R_1"), pero sobre todo no debemos pensarla como una relación sujeto/objeto y podremos preguntarnos cuál es el estatus de esta relación. Ahora bien, hay otra relación importante: la relación entre el campo y el habitus. Esto está implícito en lo que dije antes, cuando expliqué que los habitus eran producto de la incorporación de estructuras objetivas y que, entre las estructuras cuyo habitus es la incorporación, existe, por ejemplo, la estructura de los espacios sociales, la estructura del campo de las clases sociales, la estructura del campo religioso, etc. Así, parte de lo que encontraremos en los habitus se basará sobre las estructuras objetivas del mundo social que se incorporan. Estas dos relaciones no son del mismo tipo: una [R_2] será una relación de condicionamiento y la otra [R_1], una relación de conocimiento. Anticipo mucho y vuelvo a repetir lo que dije antes para que no haya equívocos: propongo un modelo que esbozaré a grandes rasgos (y todo lo que digo de manera abrupta y arbitraria lo explicitaré en detalle a lo largo del curso). Por ende, tienen que creer en lo que digo.

Entonces, podemos decir que esta relación [campo-habitus] es una relación de tipo "habitus determinado, condicionado por campo". [Pero] en el campo también está comprendido el habitus –esta también es una relación muy complicada–. Un problema será saber cómo esta relación estará determinada por la otra. ¿Qué es comprender un mundo en el cual estamos comprendidos? Como podrán notarlo, estoy jugando con

246 Bourdieu retomará en profundidad el tema de la especificidad del campo científico, en especial durante su último curso en el Collège de France, publicado con el título *Science de la science et réflexivité*, ob. cit.

los dos sentidos de la palabra "comprender", lo que ya Pascal había hecho antes que yo ("Por el espacio, el universo me comprende y me devora como a un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo"):[247] el mundo social me comprende, pero yo lo comprendo. En definitiva, esto resume bastante bien la paradoja elemental en la cual quizá haya que sumergirse para fundar una sociología. Esto se dijo varias veces, pero de una manera que me parece anticientífica: se insistió en la existencia de esta relación para hacer sociología, o ciencias sociales en general, ciencias comprensivas, ciencias del espíritu que tuvieran una lógica irreductible a la de las otras ciencias.[248] De hecho, pienso que hay que tomar nota de esta doble relación, no para prohibir el estatus de ciencia a la sociología o a las ciencias sociales en general, sino para obligar a que se constituya esta relación en forma científica. Me detengo un segundo en esta relación [R_1]. Es una relación de conocimiento: el habitus adecuado ante un martillo –es un célebre análisis de Heidegger–[249] es aquello que es capaz de martillar; el habitus es lo que responde en forma adecuada a las exhortaciones de un objeto social. Al mismo tiempo, el habitus entabla con el objeto una relación de conocimiento, pero –esta es la cuestión– ¿esta relación es del mismo tipo que la otra? En este caso, tendremos una relación que llamo R_0, y pienso que uno de los principales errores de las ciencias sociales –será uno de los objetos permanentes de mi reflexión– consiste en la confusión entre R_0 y R_1: los sujetos científicos, al no constituir su objeto como algo que abarca una relación "sujeto"/"objeto" de un tipo distinto al de la relación de conocimiento científico, proyectan esa relación en esta otra relación y hacen como si la relación práctica de conocimiento fuese del mismo tipo que la relación científica de conocimiento.

Una vez más, esto podrá resultarles abstracto; pero para explicarlo y salir por completo de la lógica de lo que había preparado, daré un ejemplo literario muy famoso que fue muy comentado, en especial por Auerbach. En el capítulo de *Mimesis* que se ocupa de Flaubert, Auerbach

247 Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, 113 (348).

248 Alusión a los debates surgidos en Alemania a finales del siglo XIX durante la "querella de los métodos" en economía y que pasaron a ser uno de los motivos centrales de la epistemología de las ciencias humanas y sociales, en torno a la distinción entre las "ciencias del espíritu", que atañen a la comprensión hermenéutica, y las "ciencias de la naturaleza", que atañen a la explicación causal. Según Wilhelm Dilthey, en especial: "Si explicamos la naturaleza, comprenderemos la vida física" (*Le monde de l'esprit* [1924], trad. fr. de M. Remi, París, Aubier, 1947, vol. 1, p. 150 [ed. cast.: *Psicología y teoría del conocimiento*, México, FCE, 1945]).

249 M. Heidegger, *Être et temps*, ob. cit., § 15-19.

cita un famoso pasaje de *Madame Bovary* que voy a leerles para transmitir algo muy similar a lo que dije antes:

> Pero sobre todo a la hora de las comidas era cuando [Emma] no podía más, en esta salita de la planta baja, con la estufa humeante, la puerta que chirriaba, las paredes que rezumbaban, las lozas húmedas; le parecía que toda la amargura de la existencia estaba servida en su plato, y, en el vapor de la sopa, subía del fondo de su alma como otros tantos soplos de insulsez. Charles comía lentamente; ella mordisqueaba unas avellanas, o bien, apoyada sobre el codo, se entretenía haciendo rayas en el hule con la punta de su cuchillo.

Y Auerbach comenta: "Flaubert nos presenta a la vez a Emma como objeto y el mundo visto por Emma".[250] Flaubert nos presenta a la vez a Emma como objeto físico en el mundo que podemos describir exactamente como el hule, y la visión del mundo de Emma. Dicho de otro modo, nos recuerda a la vez el objeto y el hecho de que este objeto es sujeto de conocimiento. Nos presenta a la vez un objeto comprendido en la situación y su comprensión de la situación. Nos recuerda a la vez que Emma forma parte del cuadro que describe y que ella vive ese cuadro como algo que puede ser descripto. Georges Poulet, en su libro *Les métamorphoses du cercle*, nos dice: "Él [Flaubert] nos presenta como objeto de contemplación un ser que, a su vez, tiene como objeto de contemplación la realidad".[251] Esto puede trasladarse a una sociología rigurosa. Para que el análisis esté completo, habrá que oponer esta visión que se sitúa más allá de la distinción entre sujeto y objeto a dos tipos de descripciones: una descripción de tipo estrictamente objetivista o, como a veces se dice del *nouveau roman*, objetual,[252] que describiría a Emma en

250 Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* [1945], trad. fr. de Cornélius Heim, París, Gallimard, 1968; reed.: "Tel", 1977, pp. 478-479 [ed. cast.: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950]. (La cita exacta de Auerbach es: "Es cierto que de ella [de Emma] parte la luz con que se ilumina el cuadro viene de [Emma], pero también ella misma forma parte [del cuadro], está dentro de él").

251 Georges Poulet, "La pensée circulaire de Flaubert" [1955], en *Les métamorphoses du cercle*, París, Plon, 1961; reed.: Flammarion, "Champs", 1979, p. 386.

252 Esta calificación, de Roland Barthes ("Littérature objective", *Critique*, n° 86-87, 1954, pp. 581-591 [ed. cast.: "Literatura objetiva", en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 2002]), se basa sobre una analogía con el objetivo de una cámara fotográfica.

el modo y con el lenguaje empleados para describir los platos o el hule; y las descripciones totalmente subjetivistas, como las que usa Joyce en *Dedalus* o Virginia Woolf, en las que sólo veremos estados de conciencia del sujeto novelístico en su fluir. Flaubert, por su parte, nos da las dos a la vez sin generar la confusión que consiste en estar a la vez adentro y afuera, lo que los teóricos de la literatura objetual cuestionaron a los novelistas tradicionales. Sugiero que sobre esto lean un libro muy interesante de Maxime Chastaing, *La philosophie de Virginia Woolf.*[253] En él, Maxime Chastaing cita una novela populista de Ramuz que corresponde exactamente a esta mezcla de lo que está adentro y afuera, a lo que dicen las personas que están completamente afuera y se creen adentro. Ramuz describe un muchacho que cava y, en determinado momento, ve cómo la tierra le salpica el rostro.[254] Chastaing señala que es una cosa o la otra, o estamos cavando y vemos la tierra que salpica el rostro –lo que no es una visión de espectador– o bien miramos al cavador cavar y en ese momento no vemos la tierra que le salpica el rostro, pero podemos decir lo que dice Ramuz, esto es, [que el campesino] estaba encorvado, que sufría, que estaba cubierto de sudor, etc. Maxime Chastaing insiste, y creo que es muy importante, en esta suerte de mirada de Dios a la que nos acostumbraron los novelistas: ellos describen el exterior de la prisión y, al mismo tiempo, están al lado del prisionero dentro de esa prisión; están en la conciencia del sujeto –al cual hacen hablar, al cual conceden monólogos, etc.– y, al mismo tiempo, están afuera. Pasan a ser no sólo espectadores humanos, sino también espectadores divinos que ven las paredes de la prisión, pero también el interior de la prisión, la cama, etc. Esta monstruosidad lógica que es el discurso del novelista total, totalmente subjetivo y totalmente objetivo, se basa precisamente sobre la indistinción: es el caso de alguien que no sabe desde dónde habla e ignora que, exactamente, siempre está afuera.

A mi entender, para algunos sociólogos, el hecho de que esta relación sea diferente de la otra es una de las cosas más difíciles y más tristes de soportar. Cierta cantidad de errores científicos tienen principio en esto: la sociología participante –o una de sus variantes, ya que son las mismas cosas que renacen en todas las épocas con distintos nombres, la sociología de la acción,[255] el sociólogo inmerso en el movimiento, etc.– es el sueño del novelista absoluto de estar al lado del prisionero y, al mismo tiempo,

253 Maxime Chastaing, *La philosophie de Virginia Woolf*, París, PUF, 1951.
254 Ibíd., p. 86.
255 P. Bourdieu hace alusión a la sociología de la acción de Alain Touraine, que había criticado desde 1966. Véase "Une sociologie de l'action est-elle

afuera de la prisión para contar que su prometida se casó con otro, etc. Pueden reflexionar al respecto y trasladarlo a la sociología de las clases populares. Funciona muy bien. Una de las cosas más importantes es tener en mente que las dos relaciones son esencialmente distintas. Se trata de una distinción epistemológica absoluta y, si no la hacemos, cometemos lo que considero el error fundamental de todas las ciencias sociales, aquel que consiste en poner, a la distancia, la conciencia del científico en la experiencia del sujeto y ser así sujeto de la acción de quienes tomamos a la vez como objeto. A menudo, los etnólogos se hallan en esta relación imposible de conciliación entre opuestos, es decir, de magia.

El texto de Flaubert, que una vez más querría hacer funcionar como paradigma, como parábola, permite observar que ante un hecho social (ante el cuadro *La lectora* [de Fragonard], ante una joven que lee, ante una sala de conferencias de la que podemos hacer un análisis científico, etc.), podemos tomar varias posturas que corren el riesgo de hallarse confundidas en la conciliación de los opuestos que mencioné. La primera postura es la de tipo objetivista que consiste en describir a Emma como si formara parte de la realidad objetiva, como una cosa entre las cosas, y, por lo tanto, en pintarla desde el exterior del mismo modo que la estufa, la pared o los platos. Esta postura, que tiene derecho a existir, es un behaviorismo radical completamente concebible en ciencias sociales. [...] La segunda postura que podríamos adoptar sería una postura subjetivista: sería el Bloom del *Ulises* o *Mrs. Dalloway*,[256] esto es, se presentará al sujeto social en su experiencia vivida, como suele decirse, en su monólogo interior, en su vivencia. Es también una manera concebible de hablar del mundo social, el único obstáculo –y en esto la crítica wittgensteiniana es radical–[257] es que con las técnicas habituales de las ciencias sociales se

possible?", *Revue Française de Sociologie*, t. VII, n° 4, 1966, pp. 508-517 (en colaboración con Jean-Daniel Reynaud).

256 P. Bourdieu dedicará varios análisis a los autores de estos dos textos, James Joyce y Virginia Woolf, en *Les règles de l'art*, ob. cit., y *La domination masculine*, ob. cit.

257 Tal vez P. Bourdieu tenga en mente los análisis en que Wittgenstein trató la experiencia de la incomprensión psicológica o de la opacidad. En especial, podemos citar: "Y hay incluso algunos casos que llamaré casos de duda sin esperanza. Cuando digo: 'No tengo la menor idea de lo que está realmente pensando'. Este hombre es para mí un libro cerrado. O cuando la única forma de entender a otro sería cursar la misma educación que recibió –lo cual sería imposible–. Y en esto no hay ningún pretexto falso. Piensen en las personas cuya educación apunta a reprimir la expresión de las emociones, en el rostro y en los gestos: se vuelven impenetrables para mí, desde el momento en que piensan en voz alta en una lengua que desconozco. Entonces digo: 'No tengo la menor idea de lo que está pasando en ellos', y sin embargo, están ahí enfrente mío, como un hecho externo" (trad. fr. de Gérard Granel

vuelve casi imposible acceder a esta experiencia subjetiva de los otros. Si bien es verdad que, como dije antes, habría que ser un profesional de la objetivación para poder explicitar nuestras propias experiencias subjetivas, todo lo que puede hacer un sociólogo consciente de su relación con su objeto es actuar de partero, de asistente socrático de la expresión vivida de una experiencia que no es la suya, sabiendo que sólo puede hacerlo con alguna posibilidad de éxito a condición de que sepa que está constituido externamente en relación con esta experiencia y de que nunca se identifique con ella.[258]

El tercer nivel sería la falsa síntesis o la falsa superación de esta oposición: es la proyección del sujeto científico en el objeto y la sustitución de la relación de conocimiento científico. La pregunta "¿Qué es lo social", por ejemplo, ya es una pregunta que no es social: estar en lo social es precisamente no preguntarse qué es lo social, es tomar el metro, comprar un boleto de autobús, etc. Las preguntas que hice antes ("¿Es un individuo biológico aquel que entra en relación con la sociedad?") son preguntas que por lo general no nos hacemos cuando pagamos nuestros impuestos, etc. Entonces, uno de los principales errores del sujeto científico es transferir su experiencia y sus representaciones científicas a la supuesta conciencia de sus objetos y, de este modo, suscitar preguntas que el sujeto cognoscente no se plantea en el modo práctico. Esto es muy relevante. Antes dije que el sociólogo puede actuar como asistente en el trabajo de explicitación o de objetivación de los sujetos sociales; a mi entender, la metáfora socrática, la metáfora del partero[259] que usé, está fundamentada y es totalmente adecuada. En efecto, pienso que, a pesar de lo que dice Wittgenstein, para el sociólogo no es imposible trabajar en la objetivación de las experiencias que no vivió él mismo, siempre y cuando sepa de antemano que el riesgo permanente es sentirse identificado, "ponerse en el lugar de". Si releen los textos de Husserl sobre la comprensión,[260] verán que al fin y al cabo son variaciones sobre el tema de "ponerse en

---

posterior al curso: Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* [1947], vol. 2, trad., Mauvezin, TER, 2004, § 568 [ed. cast.: *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, México, UNAM, 1997]).

258 P. Bourdieu retomará esta exigencia de método en especial en el capítulo titulado "Comprendre", en P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, París, Seuil, 1993, pp. 903-939; reed.: "Points Essais", 1998, 2015, pp. 1389-1447 [ed. cast.: *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, 1999].

259 Alusión a la mayéutica de Sócrates (Platón, *Teeteto*, 150b).

260 Por ejemplo, Edmund Husserl, "Cinquième méditation", en *Méditations cartésiennes* [1947], trad. fr. de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas, París, Vrin, 1966, pp. 148-242 [ed. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2006].

el lugar de", incluso si se dice con un lenguaje menos trivial. [...] Ahora bien, si hay un error científico en sociología, es este; no podemos ponernos en el lugar de los demás, y con razón: no estamos en el mismo lugar. Por definición, un patrón no puede ponerse en el lugar de un obrero, y viceversa. Pueden tener una psicología muy comprensiva, pero no pueden comprenderse... Quizá sus posibilidades de comprenderse aumentarían si tuvieran un conocimiento de la verdad de la relación de conocimiento científico en la medida en que no es la relación de conocimiento práctico.

La síntesis monstruosa del novelista absoluto, a la vez adentro y afuera, es entonces una falsa salida de esta antinomia del objetivismo y el subjetivismo. Es la caricatura de lo que, a mi entender, representa la verdadera postura científica: si volvemos a mi esquema, el sujeto cognoscente debe ser muy consciente de que, por posición, está en situación de plantearse problemas. Para pensar el juego como juego, tiene que salir del juego. Para pensar el habitus como habitus, tiene que tomar distancia respecto del habitus mediante la conciencia, etc. Por definición, el sujeto cognoscente se sitúa fuera de este espacio para pensarlo y al mismo tiempo lo piensa como problema, mientras que una de las propiedades de la relación R_2 (relación de condicionamiento, de incorporación) es, precisamente, que el mundo no plantea problema alguno.

Esta relación será la relación dóxica, muy bien analizada por los fenomenólogos y en primera instancia por Husserl; será la relación con el mundo social como algo que se da por sentado, como algo que se presenta de inmediato en su sentido: frente al martillo, no nos hacemos una pregunta de arqueólogo ("¿Para qué sirve?"); lo tomamos y martillamos. La respuesta práctica a la existencia del martillo, que produce un habitus ajustado a ese martillo, es martillar, sin pasar por la interrogación: "¿Para qué sirve el martillo?", ni, desde luego, por la pregunta: "¿Qué hay que suponer para que el martillo exista?". El razonamiento que aquí apenas esbocé –para que haya un martillo tiene que haber un herrero, hacen falta martillos para forjar el martillo, etc.– plantea todos los problemas de la génesis social de los objetos sociales; estos problemas son constitutivos de una ciencia social real, pero por definición están excluidos de una relación práctica con el mundo social. Por consiguiente, si el esquema es correcto, el conocimiento adecuado será una superación de la oposición subjetivismo/objetivismo, pero no una superación ficticia según el modo de la quimera. [...]

COMPRENSIÓN CIENTÍFICA Y COMPRENSIÓN PRÁCTICA

Los primeros pasos del conocimiento científico –pienso que será uno de los temas de las próximas clases– deben ser en camino a intentar comprender por qué, en cierto modo, esta ciencia del conocimiento científico aún está por hacerse, visto que apenas ha comenzado. Se tratará entonces de un conocimiento del conocimiento no científico y, a su vez, del conocimiento científico, porque sólo puedo comprender qué es el conocimiento científico si comprendo en qué medida no es el conocimiento práctico, y viceversa. Por ejemplo, indiqué muchas cosas sobre el conocimiento científico al señalar que el conocimiento práctico no se plantea un problema [científico], y viceversa. Por ende, sólo puedo hacer avanzar el conocimiento del conocimiento práctico haciendo avanzar a la vez el conocimiento del conocimiento científico, e incluso el conocimiento de las condiciones sociales del conocimiento científico.

Así, uno de los primeros objetos será una ciencia del conocimiento práctico, o una ciencia de la práctica, y el segundo objeto será una ciencia de esta relación y de lo que implica, desde el punto de vista de su propio conocimiento, el hecho de que el habitus que es productor de este conocimiento es, en parte, producto del objeto que conoce. [...] Si, como dije recién, casi nunca se ha hecho esta ciencia, eso en gran medida se debe a que toda la filosofía ha considerado que la vía verdadera era esa [el conocimiento científico] y que entre estos dos conocimientos había una jerarquía tal que, según se pensaba, nada mejor podía hacerse para el objeto que acordarle su propia subjetividad. El maravilloso texto de Sartre sobre el camarero de café, que les leeré más adelante,[261] es un magnífico ejemplo de lo que acabo de decir rápidamente. El habitus del sujeto producirá actos de conocimiento, pero no del todo en el sentido al cual estamos acostumbrados. Martillar es un acto de conocimiento en el sentido en que lo entiendo: quien martilla comprendió el martillo, mejor de lo que yo comprendí el funcionamiento de la pizarra hace un rato... Esta relación de comprensión debe una parte de sus propiedades a que es el acto de alguien que es comprendido –en otro sentido– en lo que él comprende. Y esta relación debe parte de sus propiedades al hecho de que quien comprende, para comprender, se vale de "cosas" que son producto de aquello que él comprende. Así, para no demorar el avance, si esta relación [el conocimiento práctico] es dóxica, del rango de "esto es evidente", se debe en gran medida a que –anticiparé rápidamente todo

261 Véase la clase del 19 de octubre de 1982.

lo que diré a lo largo del año– las estructuras del habitus cognoscente son producto de la incorporación de las estructuras del campo social.

El mundo social parece darse por descontado. Al contrario, en el "desconcierto" generado por la experiencia de una sociedad ajena, el desfase entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivadas provoca un sentimiento de incomprensión, que, al ser insoportable, se anula de inmediato con la reinterpretación de las estructuras objetivadas en función de las estructuras incorporadas (este es el equívoco). En el caso del científico, cuando no comprende la práctica y no comprende que no la comprende, en el fondo, su etnocentrismo de científico consiste en no comprender que ser científico es no comprender la práctica. Sólo puede comprender la práctica si comprende que no la comprende inmediatamente.

Ahora bien, si reflexiono sobre esta relación [de condicionamiento], pero más desde el punto de vista de lo que hace al objeto, nos encontramos con un problema muy importante: lo que llamé "campo", que actúa sobre el habitus (por ejemplo, el libro que actúa sobre el habitus o sobre el cuerpo biológico que podríamos constituir como habitus, el libro como libro leído que ejercerá una "influencia" –es una palabra deplorable–, o el campo religioso, por ejemplo, en la medida en que actúa sobre los cuerpos biológicos para hacer de ellos habitus), evidentemente no es el mismo campo que el que perciben los habitus constituidos ni el libro que el habitus constituido lee. Por ende, debo dividir este campo. Reintroducir el habitus no es sólo un pundonor espiritual, destinado a hacer de humanista o a hacer "ciencia del hombre"; a grandes rasgos, esto permite salir del análisis llamado "fisicalista" del campo, para ver el campo como campo de acciones o como campo de luchas. Dicho de otro modo, si pongo comillas, habría que "desdoblar este campo" y tendremos un campo$_1$, que es el campo conocido, el campo en el cual invertimos. Es un campo percibido, un campo de acciones, uno en el cual vale la pena actuar –un libro que merece ser leído o un libro que hay que leer–. Si, por ejemplo, tenemos el habitus cultivado, estamos siempre sometidos a exhortaciones que existen en la relación entre el habitus y el objeto: cuando hablamos de un "espectáculo que hay que ver", ese "hay que ver" no se ejerce en forma mecánica, sino sólo sobre alguien que está dispuesto a exponerse a esta acción. Una de las paradojas de la relación habitus-campo es que el habitus contribuye a determinar las determinaciones que se ejercen sobre él. Retomaré esta paradoja –presento varias–; pero cuando en una revista aparece "Esta semana hay que leer", "Este mes hay que ver", etc., ese "hay que" no se dirige a cierto tipo de lectores. Casi por definición, un diario o una revista tiene un postulado sobre los habitus de los lectores a quienes se dirige y sabe que, en términos generales, esas conminaciones encontrarán las condiciones para ser efectivas. Por consiguiente, este campo percibido,

este campo como campo de acciones, es diferente del campo como estructura objetivada que ejerce un condicionamiento estructurante, que puedo llamar "campo de fuerzas". Tendré entonces $campo_1$ = campo de acciones y $campo_2$ = campo de fuerzas.

Creo que llegué al límite de lo que puedo esperar que soporten en una primera introducción muy rápida, porque todo esto puede parecer completamente arbitrario, aunque en algún momento tendrán la sensación de que es necesario. De todas formas, creo y tengo la certeza (lo que diré puede parecer contradictorio) de que algunos de ustedes ya tuvieron la sensación de que es necesario, porque todo está dado por simple desimplicación de lo que está incluido (en) esa distinción. Calculo que pensarán que ya está todo dicho y al mismo tiempo que es un tema muy amplio. Ese es el objetivo de este curso que durará un año: transformar esta sensación confusa de necesidad arbitraria en una sensación de necesidad.

EL EJEMPLO DE LA LECTURA Y DE LA OBRA DE ARTE

Visto que ya explicité este esquema, querría mostrarles, a partir de un ejemplo, cómo permite plantear cierta cantidad de cuestiones. Sólo utilizaré una parte del esquema, la referente al ejemplo de la lectura, a lo que es leer un libro o leer un cuadro. Hace un momento dije que un objeto social en su forma mutilada –es decir, objetivada– se presenta como algo que pide una recuperación, una reactivación que es el acto del habitus adecuado. Un escrito como cosa instituida puede sobrevivir como cosa material al habitus para el cual estaba hecho. Eso sucede, por ejemplo, con todas las escrituras que no podemos descifrar y, en líneas generales, con la mayoría de los objetos que vemos en los museos y que dan lugar a falsas lecturas, en la medida en que lo que se recuerda de una letra realmente muerta, de una escritura desconocida, se olvida en el caso de objetos que están a esta suerte de distancia cercana que define la propia historia: los objetos como las pinturas del *Quattrocento* o, por consiguiente, las pinturas del siglo XVII son bastante cercanos en la experiencia subjetiva para no ser recordados como instituciones mutiladas; son objetos de los cuales podemos tener una experiencia incluso si no tenemos el habitus inscripto en estado de exhortación en la objetividad del objeto tomado en consideración. En cierto modo, estos objetos muertos, al no ser percibidos como institución a medias –esto suele decirse sobre el arte negro, pero también podría decirse sobre una pintura del *Quattrocento*–,

tienen un habitus que no es aquel en que vivían.[262] De este modo, el habitus científico se proyecta en la experiencia del objeto. Es el error que Bajtín, en su libro sobre la lingüística, denomina "filologismo" en el caso de la lectura.[263] El filologismo consiste en poner una conciencia de filólogo en una experiencia de simple lector, en leer textos como si hubieran sido hechos para ser leídos por filólogos, en proyectar en la lectura una experiencia de lector que, por ejemplo, está ante un texto como ante algo que descifrar: el hecho de no interrogar, como indiqué antes, esa relación [R_1] y la relación entre esa relación [R_1] y la relación [R_2], el hecho de o interrogar estas dos relaciones en su relación lleva a leer obras como si hubieran sido escritas para ser leídas de la manera en la que las leemos en nuestros días.

Creo que lo explicaré de manera muy simple: a partir de Baudelaire y, sin lugar a dudas, de Joyce, los escritores empezaron a escribir inscribiendo en su escritura, de manera más inconsciente que consciente, la expectativa de una lectura que es en realidad una relectura. Estos escritores nacieron en un universo en que había lectores profesionales, para quienes leer significaba leer varias veces, hacer exégesis, buscar un sentido oculto, estructuras, una correspondencia entre, por ejemplo, los capítulos del *Ulises* y los cantos de la *Ilíada*, etc. Eran personas para quienes escribir, como institución, implicaba una definición tácita de la lectura legítima de lo que escribían. Por consiguiente, esto es así para una corriente literaria como el *nouveau roman*.

Existe entonces una pragmática de la escritura: nos olvidamos de que aquel que escribe dice algo sobre aquel que va a leerlo. De este modo, hay una literatura constituida por personas que nacieron en un universo de lectores profesionales y que, al mismo tiempo, descalifican un tipo de lectura ilegítima, la lectura apresurada, la lectura en el tren, que precisamente no puede asir las estructuras [del campo], etc. Hablé de los escritores, pero el hecho de estar en un universo donde hay lectores profesionales, exégetas, estructuralistas, semiólogos, catedráticos de historia de la literatura, y donde la institución de la *explication de texte* existe y se impone a todos los niños escolarizados, es decir, a casi la totalidad de la población; el hecho de estar en un universo donde la lectura existe como institución tiene efectos sociales tanto a escala del inconsciente de

262 Acerca del ejemplo de las pinturas del *Quattrocento*, véase Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut, "Pour une sociologie de la perception", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 40, 1981, pp. 3-9.

263 M. Bakhtine [Bajtín], *Le marxisme et la philosophie du langage*, ob. cit., pp. 104-106.

la pragmática de la escritura como a escala de la lectura que los lectores profesionales podrán tener de cualquier texto: leerán todos los textos como si hubieran sido hechos para ser leídos, aunque el manual de gimnasia está hecho no para ser leído, sino para ser ejecutado, y el libro de rezos tibetanos para ser salmodiado, cantado, danzado. Dije varias veces que uno de los errores fundamentales de cierta antropología estructural consiste exactamente en que constituye como textos hechos para ser leídos, destinados a un análisis de tipo hermenéutico, unos textos que fueron hechos para ser actuados, para ser danzados (por ejemplo, todos los textos que describen rituales);[264] estos textos no están destinados a la lectura y aún menos a la relectura estructural y a la búsqueda de coherencias ocultas, etc. Podemos confirmarlo por el hecho de que por lo general estos textos resisten la búsqueda de una coherencia sólo hasta cierto punto, a partir del cual se quiebran, porque una de las propiedades de la lógica práctica es, precisamente, ser válida en la práctica, vale decir, responder a las necesidades de una urgencia y hasta cierto punto. Por ende, el hecho de estar en un universo social donde la lectura existe como institución nos vuelve portadores de una relación inconsciente con el objeto libro que tenderá a generalizarse a cualquier cosa para leer y que, al mismo tiempo, producirá esta suerte de efecto de filologismo.

Volvamos ahora a la pintura, donde la cosa quizá sea más evidente, aunque quizá también más inesperada... Un ejemplo muy simple: en las iglesias italianas –podría hacer una larga descripción, ya que hice esta observación con bastante precisión,[265] pero sólo presentaré los principales lineamientos–, hoy en día vemos primero un cuadro del siglo XV o XVI que tiene antepuesto un cirio eléctrico, automático, apagado; otro cuadro más lejos con dos cirios no eléctricos encendidos; un poco más lejos, un cuadro muy pequeño del siglo XVI; y adelante, un pequeño medallón al estilo Saint-Sulpice[266] y gran cantidad de cirios con la siguiente inscripción: "Depositen sus ofrendas aquí". Lo que es muy sorprendente es que en otro sitio puede estar el mismo cuadro y todo esto no sucederá. Ese cuadro allí sigue funcionando, y un poco más lejos podrán encontrar otro que tiene una función puramente estética y, entre los dos, uno de

264 Véase P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ob. cit.

265 P. Bourdieu lo explicará más adelante en "Piété religieuse et dévotion artistique", cit.

266 El *style sulpicien* o (luego) *art Saint-Sulpice* (sinónimo de *kitsch* en la imaginería religiosa) es una acuñación de Léon Bloy para referirse a la impronta de las tiendas de artículos religiosos y librerías pías que abundaban en el barrio parisino de Saint-Sulpice.

estos temas muy a lo Saint-Sulpice: San Antonio tiende un rosario a la Virgen. Podrán encontrar todo esto en el mismo espacio: los sujetos, la cosa representada, los que rezan delante de los cuadros y los turistas que hojean su *Guide Bleu* [*risas*]. El análisis sería muy largo, pero no quería explicarles más que lo que tengo en mente. Esta observación me impactó sólo porque tenía en mente lo que estoy contándoles: estos objetos pueden ser tratados como instituciones. Querría decir que la primera propensión de un sujeto culto de nuestras sociedades será tratar en forma uniforme estos objetos como objetos estéticos, es decir, recurriendo al habitus estético. Por ejemplo, me imagino que, si alguien fuera a ponerse de rodillas ante un Fra' Angelico del Louvre, ¡todos creerían que está loco o pensarían que se trata de una intervención de vanguardia [*risas*]!

Así, transportamos con nosotros una representación inconsciente de la pintura-institución. Esta pintura es doble: es cosa y, al mismo tiempo, tiene otra mitad que es el habitus al que apela, y sólo pasará a ser una pintura viva si encuentra el habitus que le conviene. En cuanto a nosotros, pasamos ante esta pintura llevando en nuestra excursión un habitus de uso universal (es incluso la definición del habitus estético: puede aplicarse a todo, puede constituir todo estéticamente) que dice: "Esto es lindo", "Esto es feo", etc. Y así, olvidamos que estos objetos distintos en calidad de instituciones conllevan una definición tácita del habitus que esperan, del habitus adecuado: al igual que comprender el martillo era martillar, comprender el cuadro es arrodillarse, dejar una ofrenda, encender un cirio, etc. Un cuadro del siglo XV, religioso y humanista, apelaba a cierto tipo de relación o de creencia que ya no es la nuestra y que correspondía al universo de Marsilio Ficino y de esa gente que mezclaba la astrología con la astronomía, que estaba entre el mito y la religión, entre la alquimia y la química, que creía en Saturno y lo veía a la vez como un monje. Un libro magnífico de Seznec sobre la supervivencia de los dioses antiguos ilustra esto muy bien.[267] Describe esa suerte de zona intermedia entre la Antigüedad y la Edad Moderna, que llamamos "Renacimiento", en la cual las religiones antiguas y la religión cristiana se mezclan de una forma que en nada es un sincretismo –un sincretismo es cuando se mezclan cosas distintas–, porque las cosas están realmente mezcladas: Saturno aparece como un pequeño monje barbudo, etc. En este caso, el

267 Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques* [1939], París, Flammarion, 1980 [ed. cast.: *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1987].

efecto esperado, lo que había que hacer para comprender el cuadro, era tener este tipo de conciencia complicada en que se intentaba hacer decir a Platón una forma de cristianismo espiritualizado. Imaginemos otro cuadro: un cuadro del gótico internacional con fondo de oro incitaba a arrodillarse, es decir, nuevamente otra cosa.

Podrán pensar que lo que digo es bastante trivial o tal vez se pregunten para qué sirve hacer este tipo de reflexión. En primer lugar, puede servir como una suerte de paradigma del error que mencioné antes. Lo que transportamos es una suerte de relación constante, que es la relación estética y que es una forma de creencia: es detenerse, permanecer de pie mucho tiempo ante una obra, tomarse el trabajo de mirarla, de descifrarla, de buscar en la guía qué representa eso que parece una serpiente y que en realidad es una filacteria en la cual están escritas las palabras de la Anunciación.[268] Este esfuerzo y el trabajo de ascesis que representa suponen una forma de creencia, la creencia estética que da cierto estatus a la obra de arte –podríamos hacer una suerte de variación *à la* Austin sobre lo que puede hacerse delante de un cuadro–. Creer en el valor del cuadro es adoptar la actitud estética que este cuadro requiere, lo cual no significa arrodillarse (sería ridículo o loco) ni rezar. Este análisis de la disposición estética como institución evidentemente remite a cierto tipo de obra. Cuando un habitus de hombre cultivado se encuentra con un objeto que no requiere este habitus, se unen dos mitades que no están hechas para estar juntas. Es como si tuvieran una mitad roja y una mitad azul: en este caso, le falta otra mitad; [el pintor sienés] Simone Martini le era necesario un habitus de creyente que fuera a rezar y encuentra a un esteta parisino; el esteta parisino se encuentra con un objeto ante el cual había que arrodillarse. Esto no evita que se condiga perfectamente, que pase inadvertido.

La perversión epistemocéntrica,[269] error científico por excelencia, sólo puede destruirse mediante un doble análisis. Para comprender el habitus estético hay que estudiar el campo del cual este habitus es producto: por ejemplo, el habitus estético que aplicaré a Simone Martini es producto del museo. Hace poco leí un muy buen estudio de un historiador del arte que exponía cómo ante la galería de Dresde –que en definitiva, el primer museo accesible para los hombres cultos de su época– Goethe sintió el *shock* del arte puro. La existencia de obras que

268 Las expresiones de la disposición estética en el museo fueron analizadas por Pierre Bourdieu y Alain Darbel en *L'amour de l'art*, ob. cit., pp. 67-109.

269 En su obra posterior, P. Bourdieu denominará este fenómeno "sesgo escolástico" (véase en especial el primer cap. de *Méditations pascaliennes*, ob. cit.).

fueron arrancadas de ambientes sociales donde podían funcionar como objetos rituales u objetos de lujo volvió posible y necesario el enfoque estético que consiste en mirar las obras en sí mismas y por sí mismas, en no buscarles una función. Por un lado, el habitus estético es producto de un conjunto de cosas e instituciones (el museo, la existencia de una crítica de arte ocupada en leer la obra en sí misma y por sí misma, etc.) y, por el otro, la obra a la cual esta disposición se aplica por error es a su vez solidaria de un conjunto de condiciones que eran productoras del habitus adecuado. Sugiero que lean el artículo de Baxandall que renovó completamente la percepción que podríamos tener de la pintura del *Quattrocento* a partir de una objeción similar a la que propongo.[270] Por ejemplo, Baxandall señaló el detalle de que los dos colores usados en las pinturas del *Quattrocento* para darles mayor valor no eran, como pensamos, el rojo y el amarillo, sino el azul y el oro, porque el azul, que era azul ultramar, costaba extremadamente caro y el oro, por definición, costaba muy caro. Entonces, el artista que quería que el comitente tuviera algo acorde a su dinero, usaba mucho azul y mucho oro, y ponía mucho azul cuando quería valorizar un gesto –el gesto de bendición de san Juan Bautista, por ejemplo–. Cuando ya no se tiene esta suerte de conocimiento de la pragmática que las personas hacen obrar en su obra, hacemos lecturas muy inadecuadas.

Ahondo más: hace poco leía un texto clásico de Gernet sobre el uso de los metales preciosos, "La noción mítica del valor en Grecia", en la compilación *Antropología de la Grecia antigua*. Gernet escribía: "Existe [...] una virtualidad de [carácter] religioso, ligada al objeto precioso en general" y otra frase mucho más interesante: "Un objeto no tiene valor sólo por ser de uso religioso, sino que es por ser precioso por lo que puede ser consagrado".[271] Dicho de otro modo, no hay que sorprenderse ante cierto tipo de pinturas respaldadas por fondos de oro y pensar: "Qué extraño que haya quienes sigan haciendo fondos de oro mientras Masaccio ya hizo una revolución en la pintura". Me parece que, si hay un uso de cierto tipo de materiales según cierta lógica, esto sucede, en parte, por

270 Michael Baxandall, "L'œil du *Quattrocento*", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 40, 1981, pp. 10-49 (se trata del segundo cap. de la obra que en Francia se publicará más adelante: *L'Œil du Quattrocento* [1972], trad. fr. de Yvette Delsaut, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978]).

271 Louis Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce" [1948], en *Anthropologie de la Grèce antique*, París, Maspero, 1968, p. 133 [ed. cast.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1984].

referencia a una búsqueda del efecto producido en el espectador, y esta búsqueda es una expectativa sobre el habitus: en el encuentro con él se producirá el efecto. El carácter precioso de los objetos ejerce un efecto de imposición de valor que puede ser una dimensión del efecto religioso. De este modo, cierta cantidad de obras destinadas a recibir reliquias tenían la forma misma de la reliquia que envolvían, que enmarcaban; estas obras estaban cargadas de pedrerías que, desde luego, debían ser tan preciosas como la cosa incluida en el objeto mismo. Ese efecto se torna perfectamente ininteligible si proyectamos sobre esa realidad la mirada estética pura.

Resumo. Es muy difícil realizar un análisis concreto en una situación como esa, pero por mi parte lo habría intentado... Si somos conscientes de que la relación científica con el objeto no es la relación demandada originariamente el objeto, podemos buscar en el objeto –tomado en su materialidad– indicios del habitus al que apelaba: por ejemplo, el hecho de que haya piedras preciosas incrustadas, nimbos dorados, o el hecho de que sobre el nimbo se haya puesto el nombre del santo, son indicaciones de tipo pragmático mediante las cuales el autor expresó, consciente o inconscientemente, una definición del habitus adecuado que requería. Si lo buscamos, podemos encontrar este habitus adecuado en la obra, pero también en documentos o testimonios. En cuanto a la lectura, por ejemplo, Roger Chartier señaló que, cuando las novelas clásicas o las novelas picarescas pasaban del mundo erudito al mundo de la "Biblioteca Azul" [*"Bibliothèque bleue"*], es decir, a un público supuestamente más amplio, los párrafos eran más cortos, tenían diez líneas en vez de tres páginas.[272] Este es un indicio muy menor, que puede pasar inadvertido, de esta pragmática de la escritura: el recorte en párrafos más cortos apela a un lector que tendrá una lectura menos formal, más discontinua. A la inversa, hay una retórica del uso de los párrafos: hacer párrafos muy largos significa dar la sensación un pensamiento de largo aliento, expresa la amplitud, la profundidad, la magnitud del pensamiento –en *El ser y la nada*, casi no hay párrafos...–. Podríamos analizar del mismo modo la lectura: si en todo momento tienen presente que, en sí, este objeto está

272 Roger Chartier publicará su estudio sobre esta colección emblemática de la literatura popular, de venta ambulante [*de colportage*], en el siglo XVIII, de donde se tomó este análisis, dos años después de este curso ("Livrets bleus et lectures populaires", en Henri-Jean Martin y Roger Chartier [dir.], *Histoire de l'édition française*, t. II, París, Promodis, 1984, pp. 498-511); P. Bourdieu quizá tenía una versión de trabajo [en castellano, véase, entre otros, "Los libros azules", en *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1999. N. de E.].

hecho para funcionar en relación con un habitus, pueden buscar en el objeto legiones de indicios mediante los cuales intenta manipular de antemano el habitus o satisfacerlo –por ejemplo, los subrayados, el uso de las itálicas, el uso de las mayúsculas, etc.–.

No sé si este desvío, este ejemplo, habrá producido el efecto que yo deseaba; tengo la impresión de que no, y eso me entristece. En el fondo, una de las cosas que dije hoy fue que los objetos culturales, en su forma material, reducidos a su dimensión física, son objetos mutilados sólo comprensibles adecuadamente si se los constituye como tales; involucran una expectativa de completud en su condición de objetos que abrigan una expectativa de colmarse, concluirse en tanto objetos a la espera de ser retomados, ser reactivados. En vez de dejar que esta reactivación suceda al azar y que un habitus científico no controlado se apropie de manera inadecuada de los objetos que requerían otro habitus, es importante tener una conciencia reflexiva de lo que es el habitus científico y lo que es el habitus práctico, y entonces dar lugar a una historia social de los habitus de lectura, de los habitus de percepción de la obra de arte, de los habitus de conducta económica, etc.

PROGRAMA DE LAS PRÓXIMAS CLASES Y PREGUNTAS DEL PÚBLICO

Me limitaré a eso. Sólo querría mostrarles cómo este curso se desarrollará a partir de este pequeño esquema. A grandes rasgos, tenemos el plan que verosímilmente está abierto a transformaciones. Luego de indicar en forma sinóptica lo que, a mi entender, constituye el objeto de una ciencia social (es decir, esta institución que habita en dos formas, la objetivación y la incorporación, y en la relación entre estas dos formas), primero examinaré las funciones teóricas de la noción de habitus: por qué hay que hablar de habitus para dar cuenta de las prácticas sociales, y en qué medida esto permite evitar ciertos errores y dificultades científicas. Luego analizaré en forma más sistemática la noción de campo. En primer lugar, lo estudiaré como campo de fuerzas, más específicamente como campo de fuerzas posibles, es decir, como un estado físico; se tratará del campo mientras funcione sin estar constituido como campo percibido por un habitus. Así, describiré el campo como un espacio de posiciones que ejerce coerciones en los agentes que entran en este espacio y tomaré como ejemplo cierta cantidad de campos: el campo de las *grandes écoles*, el campo del periodismo, el campo de las relaciones laborales, el campo de los conflictos laborales, etc. Después, examinaré

las relaciones entre la noción de campo y la noción de capital, dos nociones relativamente intercambiables que intentaré aclarar; a continuación, abordaré los problemas que plantean las homologías de estructura entre campos diferentes. En segundo lugar, intentaré examinar el campo ya no como campo de fuerzas, sino como campo de acciones, como campo de luchas. Finalizaré con los problemas de lo simbólico y de las luchas simbólicas: el campo, cuando se torna objeto de conocimiento para un habitus, pasa a ser una prenda de luchas simbólicas; retomaré, pero tal vez con un nivel de elaboración superior, cierta cantidad de temas que abordé el año pasado.

Durante la pausa recibí dos preguntas; olvidé por completo responderlas, ruego que me disculpen. No lo haré enseguida, sólo las enuncio para que puedan reflexionar al respecto por su lado: "¿Es posible una sociología nativa?". Este es un problema que retomaré y con mis análisis había intentado reformular esta pregunta. Suele plantearse respecto de países objeto de la etnología, es decir, en términos generales, los países antiguamente colonizados, pero también se plantea respecto de nuestras propias sociedades. ¿Podemos tomar como objeto un universo social del que seamos miembros en forma directa, o un campo del que formemos parte? ¿Un profesor puede estudiar el campo educativo o un empleado de oficina el campo de las relaciones burocráticas? Esta cuestión queda parcialmente resuelta con lo que dije; pero, si me la formulan, significa que la respuesta no muestra ser evidente y, como es una cuestión que se plantea con mucha frecuencia, querría retomarla. Les leo la segunda pregunta: "¿Cómo sale uno de una regresión al infinito si, para comprender el conocimiento práctico, primero hay que comprender el conocimiento científico? Habría que comprender el conocimiento que intenta comprender el conocimiento científico para comprender el conocimiento práctico, y así sucesivamente". Es una muy buena pregunta, una cuestión que retomaré más adelante,[273] pero sin demora digo que es el tipo de aporía falsamente lógica que se soluciona en la práctica. El haber planteado esta cuestión obliga a encaminar un trabajo científico que la resuelve en la práctica. Por ejemplo, lo que empecé a decir hoy sobre la relación con los cuadros es un buen inicio de solución, o eso me parece.

273 Véanse en especial el final de la clase siguiente y la sección "Crítica de la relación científica" de la clase del 16 de noviembre de 1982.

Clase del 19 de octubre de 1982

Sentido sin conciencia • El error mecanicista y el error intelectualista • La tentación del sociólogo-rey • Obstáculos intelectuales para el conocimiento de la gnoseologia inferior • *El habitus como* orthè doxa

Querría recordar rápidamente las líneas principales de lo que intenté afianzar en nuestro último encuentro y así recordar las primeras consecuencias que pueden derivarse del modelo representado mediante el esquema que señalé. La reflexión que propondré se organizará en torno a tres grandes momentos: el primero será una reflexión sobre la relación R_1 del esquema, es decir, una reflexión sobre el modo de conocimiento práctico y sobre la lógica de la práctica como previa a un conocimiento del funcionamiento del mundo social; el segundo momento consistirá en una reflexión sobre el campo de fuerzas y su funcionamiento según una lógica fisicalista; el tercer momento consistirá en una reflexión sobre el campo como campo de acciones, mediante la reintroducción de la relación R_1 y de la relación de habitus. Retomaré, en primera instancia, lo que a mi entender constituye la condición previa para un conocimiento adecuado del mundo social: una reflexión sobre el conocimiento práctico y un intento de elaborar un conocimiento riguroso de la lógica específica de la práctica, y en segunda instancia, la teoría de lo que llamo "habitus", como principio de este conocimiento práctico.

SENTIDO SIN CONCIENCIA

Querría insistir brevemente, sin perderme en premisas metodológicas o epistemológicas, en la función teórica de la introducción de la noción de habitus. No practiqué mucho este tipo de reflexión sobre los conceptos que empleaba, y esto en parte debido a una reacción con-

tra la tendencia tan extendida a producir un metadiscurso teórico de tipo jurídico, en vez de un verdadero conocimiento. A mi entender, un discurso teórico sólo se justifica en la medida en que permite producir efectos científicos. Cuando es de por sí su fin, considero que tiene una función decorativa o jurídica, vale decir, que pretende constituirse como norma, no tanto del discurso del productor de este discurso, sino del discurso de los otros. La seducción de lo que llamamos "epistemología" suele residir indudablemente en que, mediante una suerte de metadiscurso sobre las ciencias y la práctica científica de los otros, nos instituimos como legisladores en materia de práctica científica. Si las ciencias sociales dedicaran su tiempo a mirarse al espejo, como tantas veces han hecho, no avanzarían nada; y a menudo esto es lo que me llevó a evitar reflexiones de ese tipo. Lo digo porque temo haber despertado este hábito entre algunos de ustedes. En la prehistoria de las ciencias sociales, hubo una suerte de fascinación con ciertos problemas legados por la filosofía, en el mal sentido del término, como todos los tristes tópicos del estilo de "explicar y comprender", "ciencias del hombre y ciencias de la naturaleza", "¿hay una especificidad de las ciencias del hombre?", etc. En mi opinión, todas estas discusiones sobre la relación con el mundo social, que pueden tener una función eminente en la enseñanza –por cierto, algo hay que enseñar– y también en la discusión un poco adolescente sobre el mundo social, deben ser evacuadas del discurso científico, y no pienso que esto sea una suerte de reflejo positivista. Simplemente menciono estos debates para dejarlos de lado. Se trata de uno de los casos específicos de esta paradoja de la cultura –ya se los he dicho varias veces: la cultura tiene como principal función permitir dejar de lado cierta cantidad de problemas legados por la tradición cultural–. Hay que tener una cultura para librarse de la cultura. Retomo la noción de habitus, y esencialmente para fijar una posición, en el sentido de la navegación, para intentar situar este concepto en un espacio de conceptos donde, *volens nolens*, funciona y para intentar definir del modo más aproximado la posición teórica en un espacio de diferencias.

¿Por qué es necesaria una ciencia del conocimiento práctico y por qué es difícil? ¿Por qué es algo que no se hizo antes si en verdad es tan indispensable como pienso? Este conocimiento me parece indispensable y, para evitar el error extremadamente frecuente que señalé la última vez, que consiste en proyectar en la "conciencia" de los agentes una representación de sus prácticas, y esta es la del sujeto científico que los estudia, daré ejemplos sobre la teoría económica que sin lugar a dudas es una de las instancias más típicas de este error que consiste en proyec-

tar en la acción del sujeto actuante la teoría del sujeto científico.[274] Esta reflexión previa es difícil y, al mismo tiempo, indispensable debido a que las alternativas teóricas ante las que nos vemos situados son tales que siempre tenemos la impresión de que sólo podemos salir de uno de los términos de la alternativa cayendo en el otro. Daré un ejemplo simple: si, por ejemplo, en una teoría del poder, o de manera más general, en una teoría del mundo social, intentamos excluir la visión de tipo mecanicista según la cual las relaciones de poder serían puras relaciones de fuerza, casi inevitablemente nos sentimos impulsados por la lógica de estas alternativas, por mecanismos inconscientes, a una teoría subjetivista, una teoría de la conciencia; al haber rechazado una teoría de las relaciones de poder como relaciones de fuerza, caemos casi inevitablemente en una teoría de las relaciones de poder como relaciones de complicidad entre el sujeto dominado y los dominantes, como si el poder supusiera una complicidad consciente de los dominados. Este es un ejemplo de alternativa que, a mi entender, impone una reflexión sobre qué es el conocimiento del mundo social.

La idea central que me gustaría desarrollar en este primer momento es que puede haber conocimiento y sentido sin que haya conciencia. Lo que propongo es muy simple, pero lo argumentaré en detalle. Decir que el mundo social es un lugar de actos de conocimiento, que los sujetos sociales conocen el mundo social, que actúan, podríamos decir, con conocimiento de causa, que los orienta el sentido de sus prácticas y del mundo social en función del cual piensan sus prácticas, que los orientan significados que no son necesariamente fines, nunca implica que sean sujetos conscientes de estos significados y de estos actos de conocimiento. La supuesta paradoja se debe –creo yo– al hecho de que vivimos en la tradición dualista, en la tradición cartesiana, para darle un nombre. Sugiero que lean, por ejemplo, lo que Husserl dice muy bien en *La crisis de las ciencias europeas*: estamos tan embebidos del dualismo de la conciencia y del mecanismo que sólo podemos pensar en uno u el otro, es decir, queremos que las acciones humanas estén determinadas por causas (una acción económica estará determinada por cierta cantidad de causas económicas o físicas) o que se lleven a cabo con conocimiento de causa, es

274 P. Bourdieu desarrolla este tema en especial en *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, París, Minuit, 1977 [ed. cast.: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013] y lo proseguirá en *Les structures sociales de l'economie*, París, Seuil, 2000 [ed. cast.: *Las estructuras sociales de la economía*, Barcelona, Anagrama, 2003], en especial p. 236 y ss.; reed.: "Points Essais", 2014, p. 319 y ss.

decir, mediante un acto consciente (mediante un cálculo racional de un agente que conocería en su totalidad el espacio en el que actúa, como el científico pretende conocerlo).[275] Considero que esta alternativa es totalmente funesta y la explicito con firmeza porque es importante tenerla en mente, en primer lugar, para ver qué hay que superar, y en segundo lugar, para comprender que, una vez superada, como creo haberlo hecho con la noción de habitus, nos exponemos a estar sometidos a la crítica de las personas que, al permanecer en esta alternativa, ven una contradicción en lo que, según creo, es una superación.

Esta es, a grandes rasgos, la intención de lo que diré, y que ahora retomaré un poco más lentamente.

EL ERROR MECANICISTA Y EL ERROR INTELECTUALISTA

Siempre podemos [navegar] entre dos posiciones que me parecen erróneas –empleo el léxico del error porque es conveniente–. Por un lado, el error mecanicista, que consiste en olvidar la existencia de un modo de conocimiento en que las acciones humanas están orientadas por la referencia al sentido; por eso, se reduce las acciones a producto de determinismos mecanicistas. Por el otro, el error que podemos llamar "intelectualista", que consiste en dar por verdad de la relación práctica entre los agentes sociales y el mundo social la relación entre el científico y el mundo social, error cuyo ejemplo mencioné la otra vez.

Haré referencia, para ver una ilustración paradigmática de este error, al análisis del camarero de café en un texto de Sartre que les leeré rápidamente –no haré comentario alguno; ustedes mismos lo harán– y que me parece un ejemplo idealtípico de esta suerte de incrustación recíproca o confusión de la conciencia científica y de la conciencia corriente. Dudé de leérselos porque, en una dimensión psicológica, así como es fácil realizar la crítica de un texto cuando uno está ante la hoja de papel y se dirige a una suerte de adversario teórico, en igual medida es un poco desagradable, sobre todo cuando se trata de alguien a quien uno admira, hacerlo en forma pública abusando de la situación de autoridad, de la situación de monólogo, etc. Pese a todo, lo haré porque el ejemplo me

275 Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1936], trad. fr. de Gérard Granel, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2010].

parece muy significativo y porque Sartre siempre me sirve. Sartre es del todo ejemplar, y admirable a la vez, ya que tiene una suerte de potencia lógica que hace que impulse los errores hasta el fondo de su lógica. Leo el texto de Sartre:

> Por mucho que intente desempeñar las funciones de mozo de café, sólo puedo serlo en modo neutralizado, como el actor es Hamlet, haciendo mecánicamente los gestos típicos de mi estado y pretendiéndome mozo de café imaginario únicamente mediante estos gestos tomados como *análogon*. Lo que intento realizar es un ser-en-sí del mozo de café, como si no estuviera en mi poder el hecho de conferir su valor y su urgencia a mis deberes y a mis derechos de estado, como si no tuviera la libre elección de levantarme cada mañana a las cinco o de quedarme en la cama hasta hacer que me despidan. Como si, por el hecho de sostener este rol en la existencia, no lo trasciendiese en todas sus facetas, no me constituyese como un más allá de mi condición. Con todo, no cabe duda de que soy en cierto sentido un mozo de café –de lo contrario, ¿no podría llamarme igualmente diplomático o periodista?–.[276]

Y continúa así... Tal vez lo absurdo de este discurso no les resulte chocante, y a mí no siempre me resultó así –leí este texto en otra época–. Lo absurdo reside en el hecho de que hace colisionar e incrusta, en una suerte de conciencia imaginaria del camarero de café, la visión del camarero que ingresó en esa condición y no se hace preguntas, que tiene un habitus de camarero de café y no puede pensarse de otro modo más que como tal, que no imita a nadie, sino que hace lo que siempre vio que hacen los otros camareros de café-teatro, con una conciencia de sujeto observador, que constituye al camarero de café como sujeto libre de los significados que plantea y que, al mismo tiempo, hace surgir esta fantasía de la libertad, revocada a cada instante por la mala fe, de salir del papel de camarero. Sería inútilmente malévolo proseguir el análisis, pero retomaré la equivalencia paradójica del análisis con el sujeto de la teoría económica: el *homo oeconomicus*, como el camarero de café visto por Sartre, es un sujeto actuante que tendría en mente al científico que lo mira actuar o, antes bien, que pensaría sus acciones como si estuviera bajo la mirada

276 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943, p. 242 [ed. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966].

de los demás. Ahora que señalé ante ustedes este error, lo encontrarán en todas partes: el discurso científico está lleno de ellos, en gran medida porque es más fácil escribir así.

Una de las dificultades de la reflexión que propongo es que obliga a cuestionar cierta cantidad de automatismos del discurso corriente: hablamos del mundo social espontáneamente de esta manera. Para evitar esta suerte de interpenetración entre las dos relaciones con el mundo social que distinguí en mi esquema –la relación R_0 y la relación R_1– hay que hacer simultáneamente, como dije la vez pasada, una ciencia del conocimiento práctico y una ciencia del conocimiento científico como si no fuera el conocimiento práctico. Dicho de otro modo, el conocimiento científico debe percibirse como conocimiento de un conocimiento que no es el conocimiento científico. Y en esto querría insistir un poco: la teoría científica supone una teoría de la práctica como no teoría, la expresión "teoría de la práctica" tiene el aire de ser una alianza de palabras, una contradicción en los términos. De hecho, esto no es fácil, en un principio por motivos sociales –en breve desarrollaré este tema–, luego por motivos intelectuales, ya que existe esa contradicción que les señalé.

Para autorizarme con una autoridad –cuando estamos en un terreno donde rozamos permanentemente la evidencia y donde, al mismo tiempo, estamos en dificultades extremas, los grandes autores son útiles porque contribuyen a crear la creencia– les leo este texto de Husserl incluido en *La crisis de las ciencias europeas* (la otra función del Husserl y el Sartre que les leo es hacer que ustedes admitan un lenguaje difícil para que después tengan una mejor apreciación del mío [*risas*], a condición de que acepten que mi discurso merece iguales esfuerzos, lo cual de ningún modo está fuera de discusión):

> Lo que está primero, efectivamente, es la intuición *simplemente subjetiva-relativa* de la vida precientífica del mundo. Desde luego, para nosotros [el "para nosotros" es interesante: no dice quién es y yo intentaré decírselos] este "simplemente" toma el color de la *doxa* [la *doxa* es una antigua tradición que se remonta a Platón y a los sofistas: es la creencia, la opinión, la representación, el "eso es evidente"], objeto de una larga herencia de desprecio [es una frase que me me alegraba mucho encontrar en Husserl]. Ahora bien, es un color del que la intuición no lleva rastro alguno en la vida precientífica [esto quiere decir que cuando uno está en la *doxa* no la desprecia]; por el contrario, allí forma un reino de confirmaciones adecuadas y luego de conocimientos predicativos bien confirmados y de verdades que están asegura-

> das exactamente tanto cuanto lo requiera aquello que determina su sentido, es decir, el proyecto práctico de la vida.[277]

Este texto da un programa de lo que esbozaré, dando por objeto a la fenomenología el análisis de la experiencia original del mundo social, experiencia que constituye el fundamento de todas las experiencias de tipo científico. Este retorno a lo originario se ve dificultado por una tradición de desprecio a cuyo respecto Husserl emplea la palabra "doxa" y que está presente en la filosofía –mediante la oposición entre la *doxa* y la *episteme*, que es noble y se conquista contra la *doxa*– y simultáneamente en la tradición científica: la ciencia se constituye contra los errores primeros –ya conocen los temas bachelardianos sobre el conocimiento primero y el error primero–.[278] Además, a lo largo de *Krisis*..., Husserl señala que esta ciencia es de por sí extremadamente difícil, ya que supone una ruptura con todas las disposiciones habituales de pensamiento, con el modo de pensamiento cartesiano, como dije recién. Y nadie tiene ganas de hacer esta ciencia, porque está menospreciada. Se la menosprecia porque para comprender eso que es la negación, la *doxa*, hay que poner en práctica el conocimiento por excelencia, la *episteme*: ¿cómo hacer una *episteme* de la *doxa*? Husserl suscita una suerte de paradoja: hay que estar realmente loco, hay que transgredir realmente los tabúes sociales –porque de eso se trata– para tomar como objetivo el conocimiento de la *doxa*, esa cosa en desprecio de la cual se construyó la *episteme*.

Baumgarten, respecto de la estética, hablaba de *gnoseologia inferior*,[279] y creo que la noción es muy adecuada para dar nombre al esquema de lo que intentaré decir. El propósito es hacer una *gnoseologia inferior*, la gnoseología de un modo de conocimiento inferior, lo que va en contra de toda la tradición gnoseológica, de toda la tradición de la filosofía del conocimiento. Por ejemplo, podemos retomar los análisis que propone Cassirer en *Filosofía de la Ilustración* en cuanto a la filosofía de los siglos XVII y XVIII: en cierto modo, toda la tradición filosófica, que se pensó como una reflexión sobre el conocimiento y sobre este

277 E. Husserl, *La crise des sciences européennes*..., ob. cit., p. 143.
278 Véase G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, ob. cit.
279 Alexander Gottlieb Baumgarten emplea la expresión en la definición de "estética", noción que él introdujo (*Aesthetica*, Frankfurt, 1750). Este clásico será traducido algunos años después del curso: "La estética (o teoría de las artes liberales, gnoseología inferior, arte de la belleza del pensamiento, arte del *análogon* de la razón) es la ciencia del conocimiento sensible" (Alexander Gottlieb Baumgarten, *Esthétique*, trad. fr. de Jean-Yves Pranchère, París, L'Herne, 1988, p. 121).

conocimiento por excelencia que es el conocimiento científico, tomó como objetivo pensar a imagen de Dios. Al fin, el pensador conforme es aquel que se atribuye un modo de conocimiento tal que nada tenga que envidiar al entendimiento divino. Estoy parafraseando a Cassirer.[280] Para Descartes, Spinoza o Leibniz, la filosofía –en una dimensión que me resulta esencial, la epistemología– busca otorgar al entendimiento humano, mediante la virtud del método, el acceso a un pensamiento de tipo divino. Tengo ejemplos más claros, especialmente en Spinoza, pero tal vez el más significativo y el más cercano a los problemas que querría plantear hoy sería Leibniz, quien al descubrir el cálculo infinitesimal y al pasar de la geometría analítica –que, como él destaca, ya tenía como virtud librar al espíritu humano de la servidumbre de la imaginación, de las figuras, etc.– al cálculo infinitesimal, cree asegurar al conocimiento humano un poder análogo al del conocimiento divino que posee en acto el valor completo de $\sqrt{2}$ y que, al mismo tiempo, en cierta forma trasciende los límites de la finitud humana. Podríamos retomar todas las reflexiones de Leibniz sobre la desviación diferencial que contiene en sí la curva entera y que, en cierto modo, permite al conocimiento humano trascender el tiempo.[281] Desde luego, no profundizaré en esta vertiente, pero la menciono porque uno de los misterios del conocimiento práctico es precisamente que está atrapado por completo en la temporalidad y que para conocerlo hay que conocerlo como temporalidad de un extremo al otro.

Tomaré, sin desarrollarlo, el famoso ejemplo de los análisis antropológicos del don –sólo lo indicaré para que ustedes lo desarrollen por su cuenta–. A mi entender, si la teoría antropológica, de Mauss a Lévi-Strauss, malogró en cierto modo la teoría del don,[282] esto se debe

280 Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* [1951], trad. fr. de Pierre Quillet, París, Fayard, 1966 [ed. cast.: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972]. Por ejemplo: "Para los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las 'verdades eternas', esas verdades que son comunes al espíritu humano y al espíritu divino. Lo que conocemos y percibimos a la luz de la razón lo vemos 'en Dios' de forma inmediata: cada acto de la razón nos asegura nuestra participación en la esencia divina, nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible absoluto" (pp. 48-49).

281 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nova methodus pro maximis et minimis*, 1684.

282 El principio de reciprocidad teorizado por Marcel Mauss en "Essai sur le don" (1923-1924; reed. en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1966 [ed. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979]) fue sistematizado por Claude Lévi-Strauss en su análisis de las reglas que organizan los intercambios matrimoniales (*Les structures élémentaires de la parenté*, París, PUF, 1949 [ed. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1981]). P. Bourdieu profundizará esta crítica en la clase del 25 de enero de 1983.

a que los científicos, y en especial Lévi-Strauss, tomaron como objetivo reducir una sucesión [...] a un modelo instantaneizante, lo cual hace desaparecer la especificidad del don, en otros términos: hay un intervalo interpuesto; devolver en el acto la misma cosa que recibimos, o una cosa distinta pero equivalente, es destruir lo que constituye la lógica del don, el hecho de que se desarrolla en el tiempo.[283] Este es un ejemplo que deja ver la diferencia entre las cosas de la lógica y la lógica de las cosas, como decía Marx:[284] cuando el intercambio de dones se reduce a su fórmula lógica, en cierto modo, el modelo destruye lo que describe. El modelo de Lévi-Strauss, que instantaneíza el don y el contradón, revela que no hay don sin contradón, lo cual es muy importante, pero hay que tener en cuenta una teoría de la lógica práctica que no sea la lógica de la lógica lógica y que introduzca algo que la lógica de la lógica lógica destruye, esto es, la sucesión. El modelo de Lévi-Strauss es verdadero siempre y cuando se constate que es un modelo teórico que se enfrenta a una práctica distinta, en su lógica, de este modelo. Si bien el don implica un contradón, se vive, en el momento en el que se realiza, sin retribución, y, aunque el contradón sea una respuesta al don, se lo ve, cuando se lo realiza, como generoso, y no como una respuesta al don inicial. Lo que permite esta suerte de mentira, de mala fe, es el intervalo de tiempo interpuesto que el donante y el receptor se conceden, y existe una suerte de complicidad, de juego de mala fe colectiva: para que esto funcione hay que hacer como si se ignorara el contradón.[285] Mi análisis consiste en aplicar un precepto muy simple: los modelos construidos para comprender la realidad corren el riesgo de destruir la realidad que describen, a menos que se sepa que un modelo no es la realidad. [...]

283 Para leer un desarrollo de este tema, véanse, de P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ob. cit., en especial, pp. 337-349; *Le sens pratique*, ob. cit., en particular el cap. "L'action du temps", pp. 167-189; y "La double vérité du don", en *Méditations pascaliennes*, ob. cit., "Points Essais", pp. 276-291. Véase también la clase del 25 de enero de 1983.

284 Esta frase que P. Bourdieu suele citar está inspirada en el siguiente extracto: "El punto de vista filosófico no es la lógica de los hechos sino el hecho de la lógica" (K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, en *Œuvres*, t. III, ob. cit., p. 886). Otras versiones se aproximan más a la fórmula en que la cita P. Bourdieu: "No es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica lo que constituye el momento filosófico" (Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien* [1843], trad. fr. de Albert Baraquin, París, Éditions Sociales, 1975, p. 51).

285 Sobre este tema, véase P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ob. cit., en especial, pp. 337-349.

Insisto en esta suerte de *hybris* teórica de los grandes cartesianos, en la ambición panlógica de los grandes racionalistas y en su ambición por dominar el tiempo –el ejemplo del cálculo infinitesimal es típico–, ya que, según me parece, esta ambición está también presente en las ciencias sociales, especialmente en la tradición estructuralista, y puede llegar a producir, en todos los terrenos, efectos análogos a aquel del que di un ejemplo cuando hablé del don. Este modo de pensamiento a la manera de Dios, si cabe decir –esto es, bajo la mirada de lo eterno, haciendo abstracción del tiempo–, me parece evidentemente vinculado a la ambición filosófica y esta alcanza su realización en la... Dudo un poco porque quizá les resulte llamativo que haga una suerte de historia de la filosofía de manera un poco brusca con relación al problema que me interesa. Quizá no sea inútil, pero el cariz un poco apresurado de lo que podría decir sobre los filósofos se prestaría a burlas y no aportaría gran cosa a lo que querría decir. En fin, pueden desarrollar a voluntad lo que esbocé.

LA TENTACIÓN DEL SOCIÓLOGO-REY

Querría –una vez más, sin realizar un desarrollo profundo– intentar mostrar cómo esta suerte de ambición de la visión del mundo y del mundo social a la manera de Dios encuentra su culminación en la tradición hegeliana. (Ustedes dirán que es evidente, que todos lo saben. De todas formas, siempre es importante hacer frente a las realizaciones arquetipales: para mí, una de las funciones de las grandes filosofías es que desarrollan de manera ultraconsecuente tendencias del espíritu humano que se ponen en práctica todos los días, y hay una tendencia de tipo hegeliano que durante el trabajo de los investigadores en ciencias sociales se pone en práctica todo el tiempo. Detenerse en Hegel no significa homenajear a un gran autor para hacer un condensado filosófico; significa usar un documento histórico para descubrir en él una forma lograda de una tendencia al error, la expresión ejemplar de un error paradigmático en las ciencias sociales. Esto puede resultar arrogante, pero al mismo tiempo es muy modesto [*risas*]... No, hablo en serio, si no digo esto, no podría hablar más, una vez dicho lo que tengo para decir sobre las personas de esta envergadura).

En definitiva, a las ciencias sociales siempre las acecha –ya se ha dicho, pero hay que llevarlo a sus últimas consecuencias, y tal vez haya que ser un poco más denso para ir hasta el fondo de la cuestión– la ten-

tación del filósofo-Dios que mencioné muy por encima y que en el caso de las ciencias sociales adopta la forma de la tentación del sociólogo-rey todopoderoso que actúa mediante la representación. Considero que esta tentación está encarnada en el pensamiento hegeliano tal como lo resumiré. (Pido perdón a los hegelianos fervientes, de estricta obediencia: como seguramente diré cosas un poco bárbaras, aclaro, para protegerme, que construí un Hegel para atender a las necesidades de mi demostración). Pienso que Hegel da una expresión sistemática a una tendencia social que podríamos denominar de tipo tecnocrático. En definitiva, es una suerte de... Cada palabra me cuesta mucho, lo que digo es completamente sumario... Por ejemplo, cuando en *La filosofía de la historia* Hegel describe la Historia como el lugar de desarrollo del sujeto absoluto, distinto de los sujetos humanos habituales, se trate de individuos corrientes, de héroes históricos o de sujetos colectivos como el Estado, el Estado como nación, el mundo, etc.,[286] describe algo que siempre está activo en el inconsciente social de quienes pretenden reinar en nombre de la ciencia. Considero que en todos los sociólogos –y, en el estado actual de la división del trabajo científico, necesariamente en todos los economistas– hay un pequeño Hegel adormecido junto a la ambición de oponer el saber absoluto –el saber del Todo, el saber de aquel que posee el conocimiento del Todo– al saber parcial de los individuos. Podrán encontrar esto en los manuales de Samuelson[287] o en Durkheim, quien afirma magníficamente –diríase una transcripción de Spinoza– que el sujeto individual lucha en la oscuridad, está motivado por la pasión, que cada cual tiene su pequeño interés específico, mientras que el científico –esto es, el sociólogo, por supuesto, en nombre de la ciencia del Todo– domina en cierto modo estos saberes

286 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [1822-1830], trad. fr. de Jean Gibelin, París, Vrin, 1937 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004].

287 Al respecto de *Economics* de Paul A. Samuelson (uno de los manuales de economía más preescriptos en el mundo desde su primera edición en 1948), P. Bourdieu escribe: "Así, tal tratado clásico de economía no evocará la lógica específica de la práctica y del sentido común sino para arrojarla en la indignidad: denunciando la pretensión de los agentes económicos a poseer un conocimiento adecuado de los mecanismos económicos, el economista 'docto' reivindica el monopolio del *punto de vista total sobre el todo*, y se proclama capaz de trascender los puntos de vista parciales y particulares de los grupos particulares y de escapar a los errores que tienen por principio el paralogismo de composición (*fallacy of composition*)" (*Le sens pratique*, ob. cit., pp. 48-49).

parciales y los percibe como perspectivas que sólo él puede totalizar.[288] El sociólogo, al igual que el científico que accedió al tercer género de conocimiento,[289] tiene el geometral, el lugar geométrico de todas las perspectivas[290] y, a partir de allí, puede pensar los límites de estos saberes específicos.

En Hegel encontramos esta descripción de los límites que se imponen al sujeto histórico respecto del contenido y las consecuencias de sus actos. [En *Lecciones sobre la filosofía de la historia*] encontramos una descripción de lo que denominaría "lógica práctica", pero es estrictamente negativa, ya que la lógica práctica se define mediante la privación de esta totalización, privilegio o monopolio del científico. El científico absoluto es exactamente esta norma a partir de la cual todos los conocimientos particulares aparecen como mutilados. Los límites de los saberes particulares, como los describe Hegel, resultan del marco natural y económico de las acciones –los sociólogos, yo antes que nadie, piensan que los límites de validez del conocimiento que los sujetos sociales individuales pueden tener del mundo social se deben a su posición en el mundo social y a los determinismos vinculados a una condición particular–, de su horizonte cultural, de la interdependencia de los actores en determinado momento y de la interdependencia de los agentes sociales a lo largo del tiempo. A grandes rasgos, estos son los factores que menciona Hegel y, por consiguiente, lo que llama "libertad subjetiva" de los actores siempre está muy limitado por la acción, es decir, por las posibilidades reales y por la conciencia o el conocimiento de uno mismo. Ahora bien, si el curso de la Historia es racional, por el incremento del control de la Naturaleza, etc., esta racionalidad sólo puede atribuirse a tal o cual subjetividad particular. Por lo tanto, hay un lugar de la racionalidad que trasciende a los individuos, donde se sitúa el pensador. Como ustedes pueden ver, el filósofo y el sociólogo, a quienes solemos contraponer, se asignan inconscientemente el mismo rol, y si la sociología genera tal fascinación en la juventud, se debe en gran parte a que

288 Por ejemplo, en su curso de 1913-1914, Durkheim dice sobre el pragmatismo: "Los espíritus particulares son finitos, no hay uno sólo que pueda situarse en todos los puntos de vista a la vez", ya que la "verdad científica" (que por lo tanto "no es incompatible con la diversidad de espíritus") permite totalizar estas "verdades parciales" (Émile Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, París, Vrin, 1955, p. 186 [ed. cast.: *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Quadrata, 2004]).

289 Véase n. 81.

290 Véase n. 61.

un rol de rey o de Dios domina las conciencias; en resumen, el rol que la filosofía siempre se atribuyó y cuya forma moderna es la sociología.

El Estado para Hegel –me extiendo porque, sin lugar a dudas, el problema del Estado y del filósofo de Estado es fundamental– es una realización del "espíritu objetivo", vale decir, uno de los resultados de esta infinidad de acciones individuales que no abrigan en sí su propia verdad y que están integradas a las conciencias individuales en un nivel superior en que el filósofo volverá a asirlas. Por ende, el Estado es una de las realizaciones del espíritu objetivo, que es resultado de todos los particularismos. Rosanvallon puso en paralelo muy acertadamente el modelo hegeliano con el modelo de la mano invisible, que tanto les gusta a los economistas:[291] en el mundo social hay una suerte de fin que no tiene a nadie como sujeto y que el filósofo debe descubrir. Llama la atención que se haya opuesto al liberalismo económico, y al mismo tiempo –esto se demostró mediante el estudio de sus lecturas– tomara prestado uno de sus temas principales –la "astucia de la Razón" que estoy describiendo– de la tradición de los economistas, que retoma, con otro léxico, esta tradición en que la suma de acciones individuales da un sentido objetivo irreductible al sentido individual. Para quienes piensan que me pierdo en el terreno de la filosofía, repito que todo esto siempre está presente en las descripciones de los filósofos, sociólogos, economistas, etc.: al recurrir a la historia de la filosofía, lo que estoy explorando es el inconsciente epistemológico de los especialistas en ciencias humanas y, en forma más amplia, de todos los sujetos sociales, porque hoy en día todos están más o menos enterados de las ciencias humanas, que se difundieron más allá de los especialistas. Por ende, el Estado es la realización del espíritu objetivo, y en él los puntos de vista unilaterales y abstractos sobre la situación histórica se vinculan y se integran en un proceso histórico complejo que trasciende las intenciones, los proyectos y la conciencia de los agentes –ya sea que los agentes son príncipes, burócratas, nobles o burgueses–. Esta suerte de sentido objetivo que trasciende las intenciones individuales dota a las conductas de los individuos de un sentido objetivo irreductible al sentido intencionalmente planteado.

291 Pierre Rosanvallon, "Hegel, de la main invisible à la ruse de la raison", en *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, París, Seuil, 1979; reed.: "Points Essais", 1999, pp. 162-178 [ed. cast.: *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006]. (El análisis en este caso se basa en la lectura de *La phénoménologie de l'esprit* [1807] [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006, entre otras]).

Ahora sí vemos la burocracia de Estado y la tecnocracia que mencioné de manera un poco apresurada al inicio: la burocracia de Estado representa la encarnación de la visión universal y de la voluntad universal. Es, en el mundo social propiamente dicho, el lugar donde se realiza la integración de los intereses particulares, que no se ven entre sí ni a sí mismos. Esta integración brinda al príncipe el conocimiento de los principios generales, las circunstancias de cada caso, el abanico de opciones razonables y la ponderación de las consecuencias de cada acción. En *Principios de la filosofía del derecho* aparece este texto magnífico: "El príncipe, que es un hombre de firma, no hace más que poner los puntos sobre las íes'".[292] Es un texto magnífico de Hegel. El príncipe, al final, no hace otra cosa que firmar: ratifica, pone sus iniciales en documentos preparados por burócratas.

Este análisis es muy interesante. Podríamos encontrarlo casi textualmente en Weber, quien en varias cuestiones –creo yo– laicizó a Hegel, y esto nos permite citar un muy bello texto de Weber, *El científico y el político*, al que en el fondo se considera el acta de secularización de la sociología: el sabio es quien renuncia a la política, etc. Lo vemos cuando Weber dice que el científico debe proponer el conocimiento claro de la compatibilidad de los fines y de la compatibilidad de los medios con los fines, y que, por lo demás, quien debe elegir es el político:[293] creo que es Hegel quien típicamente dice que la burocracia de Estado brinda al príncipe el conocimiento de los principios generales, las circunstancias específicas de cada caso, el abanico de opciones razonables y la ponderación de las consecuencias de cada acción. Ahora bien, cuando estas ideas son enunciadas por Weber, vemos en ellas el nacimiento de la ciencia objetiva neutra, la verdad científica, etc. Como suelo decir, los sujetos y las fantasías –sobre todo, políticas y sexuales– se eufemizan para transigir con la censura. Hoy en día puede observarse la fantasía política del filósofo-rey pero no se expresa ingenuamente: se expresa en forma eufemizada y disfrazada, y Weber ya estaba

292 "Se afirma a menudo contra los monarcas que con ellos lo que ocurre en el Estado depende de la casualidad, porque el monarca podría carecer de buena educación o no valer lo suficiente para estar en la cima, por lo que podría ser absurdo afirmar la racionalidad de tal situación. Pero el error de esto está en que se presupone que se depende de la particularidad del carácter. En una organización perfeccionada sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga 'sí' y ponga los puntos sobre las íes, pues la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter no sea significativa" (G. W. Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, ob. cit., p. 294, *addendum* a § 280).

293 Véase M. Weber, *Le savant et le politique*, ob. cit., en especial p. 89.

sometido a una censura más fuerte que Hegel. En nuestros días, sólo encontrarán esta fantasía con un grado de eufemización aún más alto.

Por consiguiente, es importante volver a las fuentes con un caso interesante –un equivalente del caso Dora para Freud–,[294] en que la fantasía se expresa en toda su pureza. La burocracia, en esta lógica, es la clase universal –que en Marx pasará a ser el proletariado–, y este esquema de la clase universal es muy importante. Del lado opuesto a la conciencia desafortunada que se siente ajena a su actividad y a la totalidad del mundo, podemos encontrar la conciencia satisfecha que procura el conocimiento adecuado del mundo –esto nos hace pensar en Spinoza: la conciencia satisfecha del burócrata comprende y acepta el mundo como suyo–. El burócrata es esta suerte de sabio estoico que conoce el Estado y el mundo social lo suficiente para aceptarlos y apropiárselos. Así, el Estado representa el desarrollo y la explicitación del aspecto universal de la sociedad civil –para aquellos que piensen que estoy creando un Hegel imaginario, los remito a *La filosofía del derecho*, §§ 182, 187 y 249–. De todas formas, como presenté un Hegel unanimista que propone una visión del Estado unanimista, aclaro que Hegel insiste en la dualidad de la sociedad civil y del Estado. El Estado impone dos tipos de acción: por un lado, explicitar el universalismo latente de la sociedad civil dividida por antagonismos que se superan en las reconciliaciones, en lo universal; y por el otro, controlar el particularismo inherente a las divisiones de la sociedad civil.

Para volver al modelo hegeliano en su pureza: el Estado es un objeto que incluye su propio desarrollo, y el último estado de este desarrollo –vale decir, el Concepto constituido por el filósofo, que es el partero del Estado– incluye la actualización plena de estas posibilidades y la apropiación plena por medio del discurso filosófico, es decir, por medio del filósofo, de las posibilidades inherentes al Estado. Así, existe una relación esencial entre el Estado y el filósofo, entre el burócrata y el filósofo, y, en cierta manera, la filosofía es no tanto el consejero del príncipe –ese es un rol muy distinto–, sino antes bien el asistente de concientización –para emplear una palabra que se usa mucho hoy en día– del burócrata. Si reflexionamos sobre lo que representa actualmente la división del trabajo de dominación, es evidente que este rol está preparado para el sociólogo, constante invitado a ser parte en contratos en que él es quien aporta a los funcionarios de Estado tanto un conocimiento de la realidad como la conciencia adecuada de su

294 Sigmund Freud, "Dora: un cas d'hystérie", en *Cinq psychanalyses* [1905], trad. fr. de Marie Bonaparte y Rudolph M. Loewenstein, París, PUF, 1954 [ed. cast.: *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

dominio práctico de la realidad. El filósofo partero de la Historia es entonces el consejero del burócrata y lo ayuda a desempeñar su función de agente de lo universal trascendiendo los intereses particulares antagónicos. Es quien obtiene y lleva al nivel de Concepto, es decir, de discurso, el sentido objetivo que los simples agentes alcanzan sin saberlo.

Busco decir que, *mutatis mutandis*, en el fondo Marx es la misma cosa. Tenía previsto desarrollar este tema, pero no lo haré, ya que la transposición a Marx se hace sin problema alguno, incluso si está destinada a llamar la atención. Lo que querría rescatar del paradigma de Hegel es la idea de que el filósofo o el sociólogo, cuando se pone en rol de pensador-rey, está lo más lejos posible de comprender, e incluso de tomar como objeto comprender, las acciones específicas y la lógica de la acción particular. Al constituirse como pensador del Todo, las constituye desde un comienzo como privadas del conocimiento del Todo, y aún peor, como privadas de la privación. Los agentes singulares creerían que poseen el conocimiento del Todo si los filósofos no estuvieran ahí para decirles hasta qué punto su visión del mundo social es particular, perspectiva, etc., para recordarles que su conocimiento no es más que pura *doxa*, que deben reaprender de arriba abajo qué es el mundo social. La investigación no sería fácil de realizar, pero creo que, mediante cierto tipo de técnicas de entrevista, descubriríamos que la representación que los sociólogos tienen, en distintos niveles según su posición en su campo específico, de su función social debe mucho a esta visión: el sociólogo es aquel que, por profesión, siente que tiene el derecho de constituir a los sujetos sociales ordinarios como privados del conocimiento del mundo social y del conocimiento de su privación. El uso social de la palabra "ideología" podría estudiarse siguiendo esta lógica, al igual que el uso de Durkheim de la noción de sociología espontánea o, para tomar un ejemplo reciente, los usos en epistemología de la noción de "corte" –que por cierto no encontraríamos en Bachelard, quien habla de "ruptura epistemológica"–. La palabra "corte" es interesante: es un corte entre lo sagrado y los profanos, entre los poseedores del saber total, por ende sagrado, y los simples profanos, como suele decirse, los no especialistas. Esta noción tuvo un éxito social eminente, creo yo, porque encarnaba esa pretensión constitutiva de la ambición científica un poco juvenil que busca separarse de los simples mortales y constituirse como erudita.[295]

295 Alusión al tema del "corte epistemológico" que introduce Louis Althusser en 1965 identificando el paso de la ideología a la ciencia en el pensamiento de Marx entre 1845 y 1846 (Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967]).

Desarrollo un poco este tema porque me resulta importante para comprender la dificultad de esta gimnasia que es una conversión –hay que caminar con las manos–, y hasta qué punto es paradójico dar a las ciencias sociales el objeto de conocer esta ciencia inferior a la que todo lleva a descartar como obstáculo epistemológico, oscuridad, *doxa*, sociología espontánea, "maestra de error y falsedad".[296] Es el equivalente de la imaginación para los filósofos atenienses; es el infierno de la condena. Un sociólogo debutante, con la complicidad del maestro, se siente muy cómodo en esta suerte de orgullo profesional de casta ("No somos de esa gente ingenua que confía en su intuición para conocer el mundo social: tenemos cuestionarios, técnicas, conceptos, autores importantes, etc."). Insisto y machaco con este asunto ya que, en un análisis científico como este, está el análisis en sí, pero también la persuasión de los análisis, y si bien creo que comprendieron todo en la dimensión de la comprensión, no estoy seguro de que todos hayan comprendido en la dimensión de la persuasión. Con toda conciencia y con toda intención digo lo mismo de diferentes maneras, con la esperanza de que alguna de ellas dará en el blanco y de que todos se den por aludidos, ya que, en este asunto, todos, y yo antes que nadie, estamos aludidos. Esa sensación de ser rey dificulta mucho asignarse la ambición de comprender el conocimiento que los simples mortales pueden tener del mundo social.

OBSTÁCULOS INTELECTUALES PARA EL CONOCIMIENTO DE LA *GNOSEOLOGIA INFERIOR*

Luego de enunciar estos obstáculos sociales, ahora intentaré señalar los obstáculos intelectuales para el conocimiento práctico. Mi exposición pretende decir que hay una ciencia por hacer sobre esta suerte de ciencia común que, para la ciencia corriente –aquella cuyo paradigma es analizado por Hegel–, es un simple desecho. Mi objetivo no es exactamente decir que sólo se trata de juntar, de reunir, los saberes de los sujetos sociales ordinarios sobre el mundo social. A mi entender, registrar en forma sistemática la sociología espontánea, los instrumentos con los que se dota, los conceptos que emplea, es una tarea sociológica muy pertinente;

296 Fórmula empleada por Pascal respecto de la imaginación: "Es esa parte dominante en el hombre, esa maestra de error y falsedad, y aún más pérfida por cuanto que no siempre lo es, ya que sería regla infalible de verdad si lo fuera infalible de la mentira" (*Pensées*, ed. Lafuma, 44).

en los proverbios, en las expresiones idiomáticas, en las frases hechas hay un verdadero saber social –por cierto, muy diferenciado según las clases sociales– que con relación a las necesidades de la práctica funciona como una herramienta de conocimiento. Pero eso no es lo que tengo en mente. Tampoco está en mis intenciones descalificar el conocimiento científico en beneficio de una rehabilitación populista de los saberes profanos. Quizá me equivoco, pero mi intención es incorporar en el conocimiento científico el conocimiento de los límites del conocimiento científico y de la lógica específica del conocimiento no científico. Y esto con el objetivo de ser aún más científico.

(Digo las cosas de modo muy simple porque la comunicación de los resultados del trabajo sociológico se expone a muchos equívocos y encuentra objeciones muy ingenuas. Por ejemplo, es necesario saber que hay agentes espontáneamente interesados en estar del lado de la descalificación de los saberes científicos: si, por ejemplo, desde lo alto de una cátedra autorizada, dijera "No hay ciencia social", esto complacería a muchos, e indudablemente a muchos que dicen ser sociólogos y que así estarían exentos de una tarea difícil [*risas*]. Los intereses sociales que tenemos respecto de las verdades, de las proposiciones sobre el mundo social, son un constante obstáculo para la comunicación de los resultados de las ciencias sociales, y si a veces me sucede que evito o digo ciertas cosas, es porque intento controlar, anticipar, las posibles interpretaciones de lo que digo. Pero nunca pienso en todo, y enseguida ya me olvidé de indicar –porque para mí es evidente– que de ningún modo mi propósito es rehabilitar los saberes corrientes, ni siquiera constituirlos en objetos de recolección científica; rehabilitarlos ética y políticamente no quiere decir rehabilitarlos científicamente).

Me propongo decir que una ciencia adecuada del mundo social debe comprender, englobar, una ciencia de este modo de conocimiento que los sujetos sociales ponen en práctica en sus acciones corrientes. Se trata entonces de una gnoseología, no de una sociología. Insisto porque temo, y no poco, que me comprendan mal. Existe una psicología social que trabaja acerca de estos temas y que preguntará de modo directo a las personas cómo reconocen que alguien pertenece a determinada clase, o que crea situaciones en que las personas son intimadas a efectuar esta acción, por ende, a indicar en su práctica los criterios tácitos de su distinción. Ese no es mi proyecto. No se trata de ir a interrogar a la gente en la calle, sino de hacer la ciencia del conocimiento práctico, lo que Baumgarten, a quien cité varias veces, denominaba *gnoseologia inferior*, vale decir, una ciencia del conocimiento que es inferior en la jerarquía de las gnoseologías, porque su objeto es inferior (y de ese desprecio ha-

blaba Husserl). Esta ciencia es difícil porque es paradójica –hay *doxa* en la palabra "paradójica"–, por el hecho de que va contra la *doxa* científica (este es un dato importante, los científicos también tienen su *doxa*), y entre las proposiciones dóxicas que asedian el pensamiento de los científicos están las jerarquías y, en especial, la jerarquía de las disciplinas.

(Un simple paréntesis al pasar: uno de los principios explicativos más poderosos en historia del arte, en historia de las ciencias, en historia de las actividades intelectuales, es el rol que cumple en la práctica y en las representaciones de los agentes, de los científicos y de los artistas, la representación, o más bien, el esquema de clasificación de las disciplinas y las actividades. La historia y la sociología de las ciencias corroboraron que por lo general los grandes progresos científicos fueron realizados mediante la transgresión de estas jerarquías: por ejemplo, al importar grandes ambiciones intelectuales a un terreno despreciado. Ben-David y Collins lo exponen en un célebre artículo sobre los primeros momentos de la psicología y el descubrimiento del psicoanálisis.[297] Algunas de las grandes revoluciones científicas fueron realizadas por personas que, dotadas de un gran capital intelectual y cultural, aplicaron esta herencia a terrenos muy deprimidos, porque despreciados, o de los que nadie quería ocuparse. La *gnoseologia inferior* es típicamente uno de esos terrenos de los que nadie se ocupa porque requeriría ensuciarse las manos. Para comprender de manera adecuada la historia de las ciencias y la historia de la sociología, creo muy importante saber que en cada momento hay cosas que no hacemos no porque son fútiles, sino porque son demasiado fáciles, y que las personas de estima no pueden degradarse haciéndolas –esto es lo que quise decir sobre la *gnoseologia inferior*–. Entonces socialmente estas cosas que suelen ser despreciadas son fáciles, como se dice de una música o de una mujer: no hay que tener nada que perder para explorar estos terrenos que son causas perdidas socialmente al mismo tiempo que son causas muy fecundas científicamente).

Retomo la dificultad estrictamente científica: Alexander Baumgarten, un discípulo de Wolff en el siglo XVIII, forjó este concepto de *gnoseologia inferior* para hablar de la estética que, desde el punto de vista de la filosofía racionalista clásica, es el terreno de lo que se siente, de la sensibilidad, del conocimiento sensible, es decir, de lo que, desde el punto de

297 Joseph Ben-David y Randall Collins, "Social factors in the origins of a new science: the case of psychology", *American Sociological Review*, n° 31, 1966, pp. 451-465. Véase también sobre este tema (incluidos los comentarios de P. Bourdieu sobre su propia trayectoria científica) P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, ob. cit., pp. 196 y 218.

vista del pensamiento en cuanto Dios, no tiene existencia. A grandes rasgos, Baumgarten dice que en realidad el conocimiento divino ignora lo sensible y sólo conoce el universo de las leyes. Para no demorar el avance: no hay estética para Dios. El conocimiento perfectamente claro y nítido del pensador divino siempre está en nivel del conjunto, de las relaciones totales. Para este conocimiento no hay palabras ni percepción estética. Alexander Gottlieb Baumgarten, discípulo de Wolff –a su vez, discípulo de Leibniz–, de lleno en esta lógica ultrarracionalista, busca postular la posibilidad de una ciencia de lo oscuro y de lo confuso que no sea oscura ni confusa. He aquí toda la paradoja. Me alegré mucho al descubrirla, porque es un ejemplo muy claro de lo que había intentado hacer y de la contradicción en que me vi: la percepción estética es una *perceptio confusa*, como dice Baumgarten, en el sentido en que percibe totalidades completamente determinadas y organizadas según una organización que no es la del concepto. Entonces, este conocimiento estético, del cual la lógica nada tiene para conocer, también tiene su lógica, su *logos* y, en esa condición, tiene derecho a una teoría del conocimiento especial que denominaremos *gnoseologia inferior*. Podrán notar la relación con lo que propongo.

Para no detenerme mucho en esto, no desarrollaré la analogía, pero podríamos reflexionar sobre la crítica que Merleau-Ponty oponía a la tradición intelectualista respecto de la percepción, y sobre todo su trabajo para hacer una suerte de *gnoseologia inferior*, para constituir la percepción como una forma de conocimiento que no sea una simple forma degradada del conocimiento científico. De un modo que buscaba romper con la tradición intelectualista de que la percepción es una ciencia en sus comienzos, Merleau-Ponty quería constituir la percepción como un conocimiento que tuviera su lógica propia. En el trabajo de reflexión necesario para intentar comprender la lógica del conocimiento práctico, la principal ayuda teórica es brindada, desde luego, por la fenomenología, por la tradición de Husserl, de Merleau-Ponty y de Alfred Schütz, el fenomenólogo alemán que se hizo estadounidense, inspirador de la corriente fenomenológica en los Estados Unidos.[298] Vuelvo a hacer historia salvaje de la

298 Ninguna de sus obras había sido traducida al francés en la época del curso (una recopilación de algunos de sus artículos se publicaría años después con el título *Le chercheur et le quotidien*, trad. fr. de Anne Noschis-Gillieron, París, Klincksieck, 1987). Sin embargo, un estudio en que trata sobre Husserl, a quien P. Bourdieu se refiere en forma implícita más adelante, había aparecido dos décadas antes: Alfred Schütz, "Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Edmund Husserl", trad. fr. de Maurice de Gandillac, *Cahiers de Royaumont*, n° 3, 1959, pp. 334-381.

filosofía como hice sobre Hegel. Los historiadores de la filosofía volverán a temblar; pero, para los demás, lo que diré será mejor que nada: la sociología puede acudir, durante el trabajo que debe hacer para recuperar el conocimiento práctico del mundo social, a la fenomenología. Merleau-Ponty, en el curso llamado "La fenomenología y las ciencias del hombre", intentó mostrar que en una definición adecuada de la intención fenomenológica se podía reconciliar el sentido hegeliano y el sentido husserliano de la palabra. A grandes rasgos, decía que si la fenomenología según Hegel es un esfuerzo por recopilar las experiencias prácticas (de conocimiento, pero también de vida, de cultura, etc.) de la humanidad tal como se presentan en la Historia y por dar razón de estas experiencias, de la misma manera, la fenomenología en el sentido de Husserl también busca "sumergirse en la experiencia para reflexionarla y producir una teoría de la razón oculta en la Historia"[299] –frase de Husserl que podría ser de Hegel–. Así, Merleau-Ponty intentaba reconciliar las dos ambiciones en una concepción de la fenomenología que por mi cuenta retomaré de buena gana y que definiría el primer momento de cada conocimiento del mundo social como algo que consiste en conocer el conocimiento primero, esta fenomenología encarnada actualmente en la sociología mediante el interaccionismo –Goffman– y la etnometodología.

Esta tradición sociológica puede utilizar, llevando un poco más lejos la tradición husserliana, el método comparativo como un instrumento que permita radicalizar la *epojé* fenomenológica. Ya conocen la carta famosa –e históricamente interesante para el problema que nos concierne– en la que Husserl escribe a Lévy-Bruhl que, al fin, la etnología permite radicalizar en cierto modo la variación imaginaria.[300] Así, un uso metódico del

299 "La búsqueda [de Husserl] es, en suma, bastante análoga a la de Hegel, y esto podemos deducirlo por el uso que Husserl hace de la palabra 'fenomenología'. [...] Si bien es verdad que Husserl busca, mediante el estudio de los fenómenos, enraizar la razón en la experiencia propiamente dicha, no hay que sorprenderse si su fenomenología desemboca, al final de su carrera, en una teoría de la 'Razón oculta en la historia'" (Maurice Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1975, p. 15 [ed. cast.: *La fenomenología y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Prometeo, 2011]).

300 "Ante esta generalidad vacía, su obra y su excelente tema nos hicieron sentir algo que nos moviliza por su novedad: en efecto, es posible, importante en todos los sentidos y grande emprender la tarea de 'sentir desde el interior' una humanidad cerrada, viviendo en una sociedad viva y generativa, comprenderla en la medida en que tiene al mundo en su vida social uniformizada y a partir de esta, un mundo que no es para ella una 'representación del mundo', sino que para ella es el mundo realmente existente" ("Sur la mythologie primitive. Lettre d'Edmund Husserl à Lucien Lévy-Bruhl",

método comparativo basado sobre la etnología o la historia comparada puede permitir realizar una suerte de "reducción" sociológica –empleo el léxico husserliano– para producir una suerte de –tiemblo al revisar mis notas– eidética sociológica, vale decir, una ciencia de los principios transhistóricos característicos del modo de conocimiento práctico en su diferencia respecto del modo de conocimiento teórico. Desde luego, las fenomenologías reconciliadas de esta forma proveen no sólo una técnica de pensamiento, un modo de pensamiento, estrategias de conocimiento, sino también lo adquirido, y, sin llegar a decir que la fenomenología logró realizar el trabajo de conocimiento del conocimiento práctico, a partir de ahora podemos obtener lo adquirido establecido gracias a las obras de Schütz o de Husserl.

EL HABITUS COMO *ORTHÈ DOXA*

Ahora intentaré explicitar brevemente algunas proposiciones simples sobre este conocimiento práctico. Comenzaré con la cuestión, que me resulta importante, de la relación entre el "sujeto actuante" –que denomino "agente"– y el mundo social. Primero, una observación sobre el uso de la palabra "agente": desde ya, es una palabra que no suena muy literaria y que siempre es desagradable usar en un texto científico, pero sus sustitutos están tan cargados de filosofías implícitas que vale esencialmente de modo negativo. La palabra "agente" vale contra la palabra "actor", que implica que hay un papel; y nunca escribí la palabra "papel" porque remite a la lógica modelo-ejecución: en ese caso habría una partitura y el actor cumpliría con un papel que estudió de memoria. Existe una verdadera filosofía de la historia y de la acción en el hecho de decir "actor" y "papel". Por su parte, la palabra "sujeto" sin lugar a dudas reintroduce toda la filosofía de la conciencia. Lleva a decir que los "sujetos sociales" son los sujetos de sus acciones y del conocimiento del mundo social, y a plantear el conocimiento del mundo social mediante un acto tético de conciencia. En la palabra "agente" por lo menos está la palabra "acción", y hay también cierta impersonalidad: cuando se habla de un "agente del

trad. fr. de Philippe Soulez, *Gradhiva*, n° 4, 1988, pp. 63-72). (P. Bourdieu podía referirse a la cita de esta carta, fechada el 11 de marzo de 1935, por Maurice Merleau-Ponty en *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 135, o por Jacques Derrida en la introducción a su trad. de Edmund Husserl, *L'origine de la géometrie*, París, PUF, 1962, p. 115 y ss.)

Estado", nos viene a la mente la idea de un personaje relativamente sustituible. Aunque sea desencantadora, la palabra "agente" corresponde a una filosofía de la historia, [a una filosofía] de la acción que considero más conforme a la realidad.

Ahora bien, si digo que los agentes sociales no son sujetos ni actores que llevan adelante papeles, ¿qué son? ¿Volvemos acaso a esa suerte de individuos privados del conocimiento del Todo que actúan sin tener la verdad de sus acciones, de lo que hablaban Hegel y toda la tradición hegeliano-marxista? En otras palabras, ¿son productores de un sentido objetivo que los supera y que les escapa? En efecto, la palabra "habitus" está allí para decir que son el lugar de intenciones de sentido, de intenciones significantes de las cuales no son el sujeto propiamente dicho porque no plantean como tales los fines de su acción. En el fondo, la función principal del habitus –y a esto quería llegar– es dar cuenta de este simple hecho: al ser producto de la incorporación de las estructuras objetivas –lo que indiqué la última vez en el esquema–, las estructuras incorporadas del habitus son generadoras de prácticas que pueden estar ajustadas a las estructuras objetivas del mundo social sin ser producto de una intención explícita de ajuste. Así, el concepto de habitus permite dar cuenta de la paradoja de la finalidad sin fin –de ningún modo hablo de finalidad sin fin en sentido kantiano,[301] [sino de] la paradoja de la finalidad sin condición de fin–.

Los agentes sociales –y esto es lo propio de las acciones humanas, tal como las veo– constantemente realizan acciones que se proponen para ser descriptas con el léxico de los fines, ya sea por referencia a fines individuales ("Hizo eso para ganarse mejor la vida", "Renunció para salvar su honor", etc.), o bien por referencia a fines que trascienden a los individuos singulares, es decir, significaciones objetivas, lo que la tradición marxista denomina "sentido objetivo". Como el habitus es este conjunto de disposiciones –o, dicho de otro modo, de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción– que son producto de la incorporación, de la interiorización, de la asimilación, de la adquisición de estructuras objetivas, de regularidades objetivas –por ejemplo, todo lo que se presenta en el mundo social en forma de regularidades estadísticas, como la división entre lo posible/imposible, entre lo imposible, lo probable, lo cierto, lo

301 En la estética kantiana, la noción de "finalidad sin fin" remite a la ausencia de subordinación de la forma a un fin o al entendimiento (Emmanuel [Immanuel] Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. de Alexis Philonenko, París, Vrin, 1974, p. 133 y ss. [ed. cast.: *Crítica de la facultad de juzgar*, Buenos Aires, Colihue, 2006]).

dudoso, etc.–, entendemos que, cuando funciona como una maquinita generadora e inventa o engendra cosas, lo que produce parece haber sido producido para ajustarse a aquello a lo que se ajusta (y lo parece porque, una vez producido, está en su propia lógica, ajustado –hasta cierto punto– a las estructuras en las cuales funciona).

Por ende, el de habitus me parece un concepto importante, porque da cuenta de la ilusión de la finalidad y de lo que es una de las ilusiones principales en ciencias sociales, como expondré a continuación. Intentaré demostrar que la noción de habitus permite evitar dos ilusiones: la ilusión de la teleología individual, ilusión subjetiva que está en el centro de la economía y de la filosofía utilitarista; y la ilusión de la teleología colectiva, que está en el centro de la tradición hegeliano-marxista. La noción de habitus es esta suerte de "cosa" que nombra esta suerte de principio generador de pensamientos, de percepciones, de acciones, de palabras, etc., que parece obedecer a exhortaciones externas y, entonces, estar inspirada por la búsqueda del ajuste a fines, mientras que en gran medida está ajustada espontáneamente. Tomaré un ejemplo muy paradójico y que me vale muchos equívocos, en especial entre las personas que, en la tradición de la teleología subjetiva, están acostumbradas a pensar en la lógica del *homo oeconomicus.* Una de las formas de adaptación al espacio social más exitosas es realizada por personas que en este espacio están como peces en el agua y que, al mismo tiempo, no necesitan ser calculadoras para caer en el lugar indicado. El ejemplo por excelencia son las personas que, en cierta forma, triunfan en un universo porque están hechas a la medida de ese universo y porque fueron completamente hechas por ese universo: es el heredero que, al haber respirado desde su nacimiento en la atmósfera en la cual respira toda su vida, logra sus acciones sin tener que calcularlas, lo que le procura, además del beneficio del triunfo, el beneficio adicional del desinterés.[302] Según creo, esta es una proposición universal: la excelencia siempre está asociada al desinterés, es decir, al hecho de realizar la manera consumada de las formas (por añadidura, sin dar la sensación de buscarla). Es una definición que doy a menudo. En todas las tradiciones, la excelencia consiste en jugar con la regla del juego, es decir, en cumplir la regla del juego poniéndose en juego y, para mostrar que se comprendió la regla del juego poniéndose en juego, se juega con la regla, es decir, se la transgrede levemente para así mostrar que se la

302 Véase en especial sobre este tema P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture,* ob. cit.

respeta y a la vez que se la puede transgredir, pero se elige respetarla. Pienso que, si un día hiciéramos un estudio comparado de las definiciones de la excelencia humana en sociedades muy distintas, encontraríamos cosas bastante interesantes. Por ejemplo, pienso en la *areté* (ἀρετή) griega[303] o, en nuestro sistema escolar, en la oposición entre el saber y la libertad respecto del saber. Esto se ve con claridad en la lógica que indiqué: la excelencia ratifica un encuentro tan perfecto entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivadas que el agente social se ve constantemente ajustado a su universo sin tener nunca la necesidad de buscarlo, sin fallar ni una vez, sin dar la impresión de tener que forzarse para corregir, enderezar o quedar bien parado. Este es un ejemplo paradójico.

Desde luego, estamos más allá de la idea de cálculo porque en ese trance se introduce la expresión que empleo todo el tiempo, "todo sucede como si": la conducta lograda, excelente, que no sería mejor aunque hubiera sido calculada para ser perfecta, es incluso mejor en tanto no fue calculada para ser perfecta. El "todo sucede como si" recuerda que estamos en una filosofía que no es la del mecanismo ni la de la conciencia, y una de las proposiciones que se deriva de mi análisis es que la teoría del conocimiento práctico recomienda hacer preceder todas las proposiciones que podemos escribir sobre las conductas humanas con la expresión "todo sucede como si" (esto cambia de inmediato el saber; ustedes lo verán a continuación: todo sucede como si las conductas estuvieran orientadas por una búsqueda de la maximización del beneficio simbólico, o económico –o cultural, etc.–, según el juego al que juegan las personas, dando por sentado que, salvo en ciertas excepciones, la mayoría de las conductas no están orientadas en tanto conciencia por esta búsqueda).

Según esta lógica, ¿qué pasa a ser la acción? Evidentemente, hacer ciencias sociales –sea historia, sociología, psicología, etc.– significa emprender una filosofía de la historia, vale decir, una filosofía de la acción, una teoría explicativa o predictiva de los principios en función de los cuales los agentes sociales actúan. ¿Qué hace que los agentes sociales actúen en vez de no actuar? Es una pregunta muy importante porque no es evidente. ¿Por qué los agentes sociales actúan en cierto espacio y no actúan en otros espacios? ¿Por qué lo que hace actuar a ciertos agentes sociales en determinado espacio deja a otros agentes sociales indiferentes? ¿Por qué, por ejemplo, lo que sobresalta a un profesor deja indiferente a un banquero? En esa instancia la noción de habitus se vuelve central.

303 Véase la clase del 2 de junio de 1982.

En la existencia corriente, y eso está implícito en lo que dije antes, muchas de las acciones son del tipo de las que describí: dan la sensación de estar orientadas por los fines que alcanzan mientras que alcanzan esos fines sin que esos fines hayan sido jamás planteados.

Para darme a entender, emplearé una referencia a un texto de Platón que me parece muy bien mencionar –una vez más, no creo estar proponiéndoles una referencia sólo porque parece cultivada–. Platón habla de *orthè doxa* (ὀρθὴ δόξα), lo que puede traducirse simplemente como "creencia recta, derecha", y dice más o menos que las acciones más logradas son opiniones en oposición a juicios –Husserl decía que esto es lo que la filosofía de todas las épocas despreció, la *doxa* es una *anti-episteme*, una privación de *episteme*–, privaciones de verdad que cuadran: "Es gracias a ella, la *orthè doxa*, que los hombres de Estado gobiernan las ciudades con éxito. Respecto de la ciencia, no difieren en nada de los profetas o de los adivinos ya que estos suelen decir la verdad, pero sin conocer nada, en definitiva, cuando hablan".[304] En otras palabras, ¿cómo se dan las cosas para que podamos caer en lo verdadero, hallarnos educados por obra del azar, sin que en el conocimiento de lo verdadero resida el principio de la acción?

Ustedes tal vez piensen que estoy haciendo metafísica, pero para mí este es uno de los problemas fundamentales de las ciencias sociales. Lo que llamo "habitus" –también podemos decir "sentido práctico"– es este conocimiento y este dominio práctico de las regularidades del mundo social que, sin incluso constituir estas regularidades en el modo tético, permite a las conductas ajustarse a estas regularidades, permite que se hallen imputadas a estas regularidades como si hubieran sido producidas por referencia a estas regularidades. La acción definida de este modo –lo repetiré una vez más, pero creo que es importante para que se comprenda– no es entonces una reacción mecánica a *stimuli*, ni el producto de una determinación directa por ciertas causas, ni una *praxis* inspirada

304 "Por lo tanto, la opinión derecha no es en nada inferior a la ciencia, ni menos útil en lo que concierne a nuestras acciones, y el hombre que tiene una opinión verdadera no tiene nada que envidiar a aquel que tiene la ciencia. [...] Por consiguiente, ya que no es sólo la ciencia quien vuelve a los hombres honestos y útiles para el Estado, si es que los hay, sino también la opinión derecha, y ya que por otra parte, ni una ni otra, ni la ciencia, ni la opinión verdadera, son un don de la naturaleza, sino cosas que adquirimos..., pero quizá tú crees que nos vienen, una o la otra, naturalmente" (Platon [Platón], *Protagoras-Ménon*..., trad. fr. de Émile Chambry, París, Garnier-Flammarion, 1967, 98c y 98d, pp. 371-372 [ed. cast. en *Protágoras, Gorgias, Menón*, Madrid, Edaf, 2007, entre otras]).

por un proyecto consciente o un plan racional. No está orientada en relación con un fin construido, calculada como cuando hablamos, por ejemplo, de "maximización del beneficio"; la acción del sentido práctico se encuentra en el rango corriente de la existencia corriente. Como –palabras más, palabras menos– decía Leibniz, "somos autómatas en tres cuartas partes de nuestras acciones":[305] en tres cuartas partes de nuestras acciones, hay una suerte de coincidencia (a mi entender, esto es lo que significa *orthè doxa*: "caemos" en la verdad) entre los agentes y los *agenda* (las cosas por hacer) o los *dicenda* (las cosas por decir), entre la historia que está incorporada, es decir, las estructuras incorporadas, y las estructuras objetivas.

Podría mostrarse que lo que hago en este momento es en gran parte de este orden: una parte enorme, considerable, de lo que hago –y como estoy analizando lo que hago, podemos razonar *a fortiori*– no es nada sin todos ustedes que están ahí, sin el espacio que está ahí, etc. Gran parte de lo que se está haciendo aquí, de lo que está pasando –como suele decirse–, de lo que sucede, del acontecimiento, es el encuentro entre una serie de cosas, de instituciones, que son la inversión de toda una historia: la historia del Collège de France, la historia de cada uno de nosotros, la formación de un habitus que no podemos comprender sin remontarnos varias generaciones atrás. (Esto forma parte de los análisis que censuro por pudor: querría mostrarles que nunca olvido que soy yo mismo en lo que estoy diciendo y, al mismo tiempo, me detiene la molestia que proviene del hecho de tomarme yo mismo como objeto). Para comprender lo que pasa aquí, habría que retroceder gradualmente y nunca terminaríamos (como el otro día con el ejemplo del martillo), habría que comprender la institución y, para comprender todas estas comunicaciones a la vez colectivas e individuales, habría que comprender las condiciones en que se realiza la comunicación (los micrófonos, la sala, la mesa, los vasos, la tradición: usted toma un vaso porque se considera que el conferencista debe beber, etc.). Por último, las pocas intenciones conscientes

305 "Los hombres actúan como los animales en la medida en que las consecuciones de sus percepciones sólo se realizan mediante el principio de la memoria; se parecen a los médicos empíricos, que tienen una simple práctica sin teoría; y no somos más que empíricos en tres cuartas partes de nuestras acciones. Por ejemplo, cuando esperamos que mañana haya un nuevo día, actuamos de modo empírico, porque hasta ahora siempre ha ocurrido de esta manera. Sólo el astrónomo lo juzga de modo racional" (Gottfried Wilhelm Leibniz, *La monadologie* [1714], § 28, en *Discours de métaphysique et monadologie*, París, Vrin, 1974, p. 51. [ed. cast.: *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 2017]).

que ocurren se hallan definidas dentro de un inmenso acervo que funciona; en el contexto de esta inmensa coincidencia, de este inmenso azar objetivo, de todo lo que hace al aparato –en el sentido de Pascal,[306] no de Althusser– pasan las pocas intenciones conscientes, si esto sucede, de comunicación de un sujeto al otro.

Querría retomar un segundo lo que acabo de decir, que puede resultarles bastante alejado de la práctica sociológica. En efecto, pienso que una función de este tipo de análisis es quizá, entre otras, brindar los medios de una suerte de control ético sobre nuestra propia práctica social y sobre la práctica social de los otros. Desde el punto de vista de la práctica científica, es un beneficio anexo, secundario, pero lo indico al pasar: sin querer fundar una ciencia de las costumbres, [...] como lo hacían los ancestros durkheimianos, creo que tenemos derecho a decir que el tipo de ejercicio que acabo de hacer, si pudiéramos hacerlo completamente en una situación social, tendría una función ética (digo "ética" porque "política" sonaría demasiado grandilocuente) muy importante en la medida en que los "sujetos sociales" serían mucho más sujetos si supieran que muy rara vez son sujetos y que en realidad "ello habla" –en el sentido de Husserl y que englobaría al sentido lacaniano–[307] a través de ellos. Hablo en el contexto de un inmenso ruido de "ello habla" y, para lograr transmitir un poco de "yo hablo", hay que saber que lo que pasa aquí entre nosotros es una institución. Desde luego, lo que se realiza de regreso a lo dóxico podría ser muy útil desde un punto de vista político si los portavoces supieran que portan la voz –en fin, todas estas son muchas cosas que

306 Referencia al uso de la palabra "aparato" en el fragmento "La razón de los efectos": "Nuestros magistrados conocieron bien ese misterio. Sus togas rojas, sus armiños, con los cuales se envuelven como gatos enfundados, los palacios donde juzgan, las flores de lis, todo este aparato augusto era muy necesario; y si los médicos no tuvieran sotanas y chapines, si los doctores no tuvieran tocas y togas demasiado amplias de cuatro partes, nunca habrían engañado al mundo, que no puede resistir a una exhibición tan auténtica. Si aquellos tuvieran la verdad y la justicia y si los médicos tuvieran el verdadero arte de curar, no necesitarían tocas; la majestad de estas ciencias sería por sí misma bastante venerable. Pero, porque sólo tienen ciencias imaginarias, es necesario que recurran a esos vanos instrumentos que hieren la imaginación, con la cual se relacionan; y por ello, efectivamente, consiguen el respeto" (*Pensées*, ed. Lafuma, 44 [82]). Véase también P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ob. cit., "Points Essais", pp. 242-243.

307 Véase E. Husserl, "Cinquième méditation", en *Méditations cartésiennes*, ob. cit. Sobre la fórmula lacaniana ("Eso habla, eso habla incluso a los que no saben escuchar"), véase Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1970-1971], *Le Séminaire*, XVIII, París, Seuil, 2007 [ed. cast.: *De un discurso que no fuera del semblante, 1971. El seminario 18*, Buenos Aires, Paidós, 2004].

podría desarrollar y que desarrollaré–, lo que podría ser muy importante y fundamental cuando se trata de ciencias sociales, y desde ya, escribir sobre ciencias sociales plantea problemas extremadamente difíciles.

Ahora querría responder una pregunta que me hicieron el otro día: "¿Cómo sale de una regresión al infinito si, para comprender el conocimiento práctico, primero hay que comprender el conocimiento científico? Habría que comprender el conocimiento que intenta comprender el conocimiento científico para comprender el conocimiento práctico, y así sucesivamente". La persona que me hizo esta pregunta había comprendido muy bien y había anticipado las dificultades con las que iba a encontrarme. Pienso que aquí vemos cómo podemos salir del círculo en la práctica, en la medida en que todo este trabajo de explicitación de los principios del conocimiento práctico, al integrar el caudal de conocimientos del que dispone el sujeto científico, en cierta manera, va a re-funcionar para aumentar aún más el conocimiento que el sujeto científico tendrá de su objeto. En todo momento, los acervos del conocimiento entrarán en el conocimiento, de manera evidentemente circular, pero este círculo no es para nada vicioso: en todo momento, el conocimiento que el científico puede adquirir de su objeto y del mundo del conocimiento de la realidad que forma parte de este objeto entra en el conocimiento científico de su objeto y, por ende, mejora su modo de conocimiento del objeto. Ejemplifico esto a continuación: ¿este sujeto científico es un *ego* trascendental a la antigua? El sujeto científico podrá encarnarse en un científico singular, es decir, en una encarnación biológica del campo científico (en este momento, por ejemplo, soy, lo más posible, la expresión de lo adquirido de las ciencias sociales), pero cuanto más avanzada esté una ciencia, aquel sujeto será más trascendente al *ego* singular que parece hablar. Expresémoslo de otro modo: lo que habla en ese momento no es un habitus singular, una trayectoria social o una posición en el espacio, es –espero– el campo científico, vale decir, sus opositores, sus luchas, su historia, sus acervos, sus conflictos históricos y todo lo que se adquirió en esos conflictos. A mi entender, el hecho de saberlo puede ayudar no sólo a controlar ciertos errores vinculados a las perversiones del egocentrismo, sino también a hacer avanzar el conocimiento de este sujeto de conocimiento.

En cierto modo, conocer el conocimiento práctico significa darse los medios para conocer mejor al sujeto científico como alguien que debe arrancarse de lo que es: un agente social que corrientemente vive según la base de un conocimiento práctico y que se halla inserto, por medio de la lógica de la división del trabajo, en un espacio que tiende a funcionar como un sujeto colectivo que trasciende los habitus y los intereses

individuales. Dirán que esto les hace pensar en Hegel y el Estado. ¿Mi campo científico no es acaso la reencarnación del Estado hegeliano? Es una pregunta que me hago, pero hasta aquí llego por hoy.

Clase del 2 de noviembre de 1982

Posiciones y disposiciones • Los dos estados de la historia • El sentido del juego • El conocimiento práctico • Inmersión en el juego e illusio *• Las transferencias afectivas de la libido doméstica y el conformismo • Crítica del discurso económico • Las condiciones económicas de las prácticas económicas*

Había intentado plantear la cuestión del estatus del sociólogo y terminé con una pregunta que ustedes quizá olvidaron y a la que hoy no responderé directamente: ¿la ciencia de la relación científica con la práctica acaso conduce a una nueva forma de la ambición hegeliana tal como había intentado describirla aquí? Indico de inmediato dos diferencias que me resultan importantes (y creo que hay otras). En primer lugar, una vez que se constituye como tal, la distinción entre el sujeto científico y el agente práctico [en su comportamiento corriente no científico], de la manera en que la describí, recuerda al científico que, en tanto agente práctico, permanece necesariamente situado en el mundo social que describe y, por ende, que no hay posición absoluta, y que es incluso inútil intentar buscar una posición absoluta. Señalo esto porque creo que es una tentación permanente de las ciencias sociales, cuyo iniciador tal vez haya sido Hegel. En cada época, los sociólogos buscan el lugar privilegiado a partir del cual el mundo social se presentaría al pensamiento en su verdad –luego de la burocracia, estaba el proletariado; luego, las nuevas clases obreras; luego, los estudiantes, etc.–.[308] Se trata de una ilusión fundamental que se explica

308 Véase, en la clase anterior, el tramo acerca de la "clase universal" identificada en Hegel con la burocracia, luego en Marx con el proletariado. En la década de 1960, hay autores que hacen alusión a la formación de una "nueva clase obrera" (por ejemplo, Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, París, Seuil, 1963) y, en la década de 1970, los movimientos estudiantiles, ecológicos o feministas, por ejemplo, inspiran en el sociólogo Alain Touraine la hipótesis de que podrían surgir de "nuevos movimientos sociales" que desempeñan en la determinación de las grandes orientaciones sociales un rol comparable al que habría desempeñado antes el "movimiento obrero".

sociológicamente, pero que a pesar de esto no tiene fundamentos sociológicos. Así, me parece que la reflexión que propuse la última vez muestra, entre otras cosas, que esta búsqueda siempre renaciente del lugar privilegiado del pensamiento del mundo social es inútil.

Segunda diferencia: el sujeto científico, tal como lo había descripto rápidamente al concluir, no es un sujeto individual ni un sujeto colectivo, sino esta suerte de encuentro extraño entre los habitus socialmente constituidos y el campo de competencia para la producción [del discurso] legítimo del mundo social; es entonces una suerte de agente colectivo sometido a fluctuaciones históricas tales que no podríamos concederle una suerte de destino que lo conduciría inevitablemente –si no de inmediato, al menos en lo sucesivo– a un dominio absoluto del mundo social. Si el sujeto científico es un campo científico, todos los conocimientos de la sociología están a merced de un golpe de Estado o de una revolución, de derecha o de izquierda y, como hoy querría desarrollar, estamos obligados a cuestionar las filosofías finalistas de la historia.

Así, una vez señalado brevemente lo que a mi entender constituye la diferencia fundamental entre la relación científica y la relación práctica con el mundo social, querría analizar lo que para mí constituye el conjunto de características más típicas de la lógica de la práctica y de las relaciones prácticas en el mundo práctico, para luego intentar oponer la teoría del habitus, como la concibo, a dos formas de representación de la acción: la teología finalista individualista y la teología colectiva.

POSICIONES Y DISPOSICIONES

La vez pasada, respecto del análisis que propuse de la *orthê doxa*, de la "acción correcta" como encuentro casi azaroso entre un sentido práctico y un sentido objetivamente inscripto en las estructuras objetivas, indiqué que la acción social lograda, es decir, positivamente sancionada por las leyes objetivas de determinado campo social, era en cierta forma producto de una coincidencia entre dos encarnaciones, si puede decirse, de la historia: una en cuerpos y otra en cosas u objetos.[309] Tomé como ejemplo la relación con la herramienta, la relación con el instrumento, viejo aná-

309 A propósito de esto, véase, Pierre Bourdieu, "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 32-33, 1980, pp. 3-14.

lisis que sólo retomo para recordarlo: quien utiliza el instrumento está hecho para el instrumento y, por eso, el instrumento parece estar hecho para él; y la ilusión de finalidad que produce, por ejemplo, la conducta virtuosa –hay un análisis muy interesante de Hegel sobre la relación entre el sujeto actuante y su cuerpo, en que el virtuoso sostiene con su cuerpo una relación mágica de acción inmediata–[310] se disipa desde que esta relación mágica aparece como producto no de una armonía preestablecida (de tipo biológico, por ejemplo), sino de un encuentro entre un cuerpo socializado y objetos constituidos socialmente. Cuando un cuerpo socializado encuentra objetos estructurados según las mismas estructuras con las cuales él también está estructurado, se realiza esta suerte de ajuste inmediato que da a las conductas una apariencia de finalidad.

Para quitarle al análisis lo que podría tener de aparentemente filosófico (para quienes interpreten la palabra en el sentido peyorativo), podría tomar un ejemplo de una serie de investigaciones que acabo de realizar. Cuando se analiza un espacio social como el del patronato, el episcopado o el profesorado, se constata un fenómeno muy interesante: existe una suerte de correspondencia entre, por un lado, el espacio de los agentes sociales caracterizados por las propiedades vinculadas a los individuos biológicos –edad, sexo, origen social, origen geográfico, títulos escolares, etc., según el caso–, esto es, el espacio que se constituye a partir de las propiedades asociadas a las personas, a esos individuos biológicos, y, por el otro, el espacio que se construye a partir de las propiedades asociadas a las posiciones –es decir, en el caso del patronato, las empresas caracterizadas por la cantidad de empleados, por el capital, etc., y en el caso de las posiciones de los profesores, por la disciplina, el establecimiento, la antigüedad del establecimiento, etc.; en el caso de un espacio de obispos, las características del obispado, la cantidad de hermanas de la caridad, la cantidad de establecimientos privados vinculados con determinada diócesis, etc.–. Cuando se construye en forma separada estos dos espacios y se los superpone (no entro en detalles so-

310 "Por su sonoridad, en general los instrumentos están más distanciados de la expresión íntima del alma, son una cosa externa, una cosa muerta, mientras que la música es movimiento y actividad, ambos internos. Ahora bien, cuando la exterioridad del instrumento desaparece, cuando la música interna se escapa entera a través de la realidad exterior, este virtuosismo hace del instrumento, que en sí no es más que un objeto externo, un órgano que funciona en perfecta armonía con el alma del artista" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, vol. 3, trad. fr. de Samuel Jankélévitch, París, Flammarion, "Champs", 1979, pp. 393-394. [ed. cast.: *Estética*, Buenos Aires, Losada, 2009]).

bre el mecanismo que permite realizar este relacionamiento), se observa una correspondencia bastante exacta entre el espacio de las posiciones y el espacio de las disposiciones. Podríamos decir que todo sucede como si las posiciones hubieran elegido a los individuos mejor dispuestos a ocuparlas o, al contrario –lo que corresponde al discurso más frecuente y al lenguaje de la vocación–, que todo sucede como si los individuos hubieran escogido las posiciones mejor hechas para permitirles expresar sus disposiciones, su vocación, sus gustos, sus dones, etc. Para no demorarme, señalo: existe una suerte de homología estructural entre dos espacios de propiedades que, si reflexionan al respecto, son muy distintas; por ejemplo, por un lado, las características de una empresa, como su tamaño, la cantidad de personas controladas o la estructura del capital poseído, y por el otro, el hecho de que el patrón sea *polytechnicien* o no, haya pasado por la ENA (Escuela Nacional de Administración) o por una superintendencia impositiva, etc.

Estos dos espacios construidos con propiedades tan distintas pueden ser estructuralmente homólogos, con desfases cercanos que son a su vez interesantes: la constatación de la homología vuelve particularmente significativos los casos de desfase, de posiciones en falso –retomaré estos problemas cuando analice la noción de campo–, y la relación de discordancia entre posiciones y disposiciones que sitúa a las personas en posiciones en falso suele dar lugar a innovaciones. En el caso de la discordancia, hay una suerte de lucha –una vez más, es una descripción muy antropomórfica: esta es la gran dificultad de la descripción científica del mundo social– entre la posición y las disposiciones de su ocupante, en la que nunca se sabe quién saldrá triunfante: o bien las disposiciones triunfan y el cargo se reestructura en función de las disposiciones del portador, o bien las posiciones triunfan y transforman las disposiciones del portador. No cabe duda –debo decirlo porque, una vez encarada la cuestión, no puedo detenerme aquí– de que el asunto de esta lucha depende de las posiciones y las disposiciones, y una ciencia rigurosa debe conocer las propiedades de las posiciones que tienen más posibilidades de triunfar sobre las disposiciones.

Para avanzar rápido, en un espacio social, por ejemplo, hay posiciones duras y posiciones blandas, y una posición de maestro de primaria es más dura que una posición de educador especializado. Así, las personas que importen disposiciones no conformes a una posición dura tendrán grandes probabilidades de ser vencidas por la posición, de ser menos fuertes que ella, mientras que las personas que importan disposiciones desfasadas y discordantes a una posición blanda tienen grandes probabilidades de modelar la posición conforme a sus disposiciones. Esto explica,

entre otras cosas, que las personas que tienen ciertas disposiciones se dirijan más bien hacia una posición blanda que hacia una posición dura.[311]

Mi intención no va más allá de traer a la memoria este fenómeno que, en general, el discurso científico ignora y que, por sí solo, necesitaría varias sesiones. Supongamos, por ejemplo, que, detrás de su escritorio, un funcionario ejerce una acción represiva con complacencia. Nos preguntaremos si esta propensión a la agresividad está inscripta en la posición o si está inscripta en las disposiciones del agente que ocupa la posición, pero, muy a menudo, es un falso problema: no se trata de tener en cuenta lo que remite a la posición y lo que remite a la disposición, sino de comprender qué hace que tal disposición está en esa posición; así, es cuestión de explicar el espacio de las posiciones y el espacio de las disposiciones y las trayectorias que conducen hacia las diferentes posiciones las diferentes disposiciones. Espero que no piensen que estoy jugando con las palabras: esto corresponde a realidades y espero que cada uno de ustedes haga funcionar pequeños ejemplos e ilustraciones empíricas que correspondan a estos análisis. Para mí, este análisis hace énfasis en una característica importante del mundo social. El pequeño funcionario represivo, descripto por Crozier,[312] que explota las propiedades inscriptas en la posición que ocupa para expresar concretamente disposiciones que sólo pueden expresarse porque encuentran sus condiciones de expresión en la posición, desafía la alternativa efecto de posición/efecto de disposición. Ahora bien, muy a menudo se imputarán las acciones de tipo represivo que se observan en ciertas disposiciones a las disposiciones pequeñoburguesas, "represivas" por reprimidas, de las personas que ocupan estas posiciones; o bien se dirá que están inscriptas en la lógica de la burocracia subalterna, etc. Desde mi punto de vista, una descripción rigurosa debe dar cuenta de la correspondencia, o de la no correspondencia, entre disposiciones y posiciones (por ende, de los dos sistemas y de su encuentro en el caso específico). Para desarrollar un poco más, tomaré otro ejemplo: todos vimos cómo luego de Mayo del 68 aparecieron personas que presentaban un habitus discordante en relación con lo que estábamos acostumbrados a ver en ciertas posiciones. Por ejemplo, allí donde los inspectores de au-

311 Sobre estos temas, véase en especial P. Bourdieu *La distinction*, sobre todo los tramos sobre las "nuevas profesiones" en el cap. "La bonne volonté culturelle" [ed. cast.: "La buena voluntad cultural", en *La distinción*, ob. cit.].

312 Véase, por ejemplo, Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique* [1963], París, Seuil, "Points Essais", 1971, en especial el tramo sobre "la personalidad burócrata", pp. 243-256 [ed. cast.: *El fenómeno burocrático*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974].

tobuses o de metro eran hasta el momento pequeñoburgueses bien afeitados, bien peinados, ajustados a la función como estaba definida en otra época (es decir, represiva, controladora, controlada, etc.), vimos aparecer personas cuyos signos externos traicionaban una suerte de habitus más laxista, más desenvuelto, una distancia respecto del cargo: por ejemplo, los inspectores de autobuses o de metro barbudos, con habitus que hasta una época un poco anterior se encontraban más bien en cierta categoría de intelectuales. Este es un caso de discordancia en que la lucha, en cierta medida, entre disposiciones y posiciones –por supuesto, esta no es una lucha cara a cara entre el nuevo inspector barbudo y su posición destinada a ser ocupada por un individuo bien afeitado– compromete toda la estructura, todo el espacio de las posiciones: las llamadas al orden vendrán de todo lo que está alrededor, porque si en la lucha con su posición el individuo en consideración logra imponer sus disposiciones, todo el espacio cambiará, ya que es por definición la posición –la palabra misma, "posición", *situs*, lo dice– relacional, de modo que aquel que logra movilizar su posición moviliza todo el espacio. Asimismo, por lo general, hay personas que insisten en que el espacio no se mueva.

Con esto creo que ustedes deberían haber entendido un poco lo que quería decir. De esta suerte de coincidencia –creo que es la palabra menos peor– entre la posición y la disposición –que es tal que no tiene mucho sentido preguntarse si la función produce el órgano o bien el órgano produce la función–, resulta una acción de tipo *orthè doxa*. En cierta medida, los agentes caerán en esta acción sin que haya sido constituida objetivamente, intencionalmente, como tal, y esto tiene consecuencias concretas respecto de la cuestión del sujeto –en definitiva, es la cuestión que siempre tenemos en mente cuando planteamos la cuestión de los fines o la cuestión del sentido de la acción–. Por ejemplo, la acción que consiste en reprimir con maldad a los adolescentes que andan en moto de a dos está inscripta en el rol del gendarme o del agente de policía, pero al mismo tiempo podría no ejercerse si el gendarme tuviera cierta "distancia del rol". Tomo este concepto de Goffman,[313] que caracteriza ciertas posiciones que piden distancia respecto del rol. Lo importante es que la exigencia de esta distancia del rol crece con la posición social: cuanto más nos elevamos en la jerarquía de las posiciones –esto es así en casi todos los campos–, más [...] la definición de la posición [implica] que aquellos que la ocupan tengan, respecto de la posición, cierta

313 Erving Goffman, "Role distance", en *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianápolis, The Boobs-Merrill Company, 1961, pp. 85-132.

distancia, cierta libertad. Les recuerdo que la última vez mencioné esta definición de la excelencia como arte de jugar con la regla del juego. Cuanto más alto esté uno en un sistema –sea cual sea–, en mayor medida este forma parte del cumplimiento de estar a distancia de la posición. Para un gendarme, no hay mucha distancia del rol y es importante que tenga las disposiciones de su posición, es decir, que sea represivo si debe reprimir. (No prolongo el análisis: estaría diciendo cosas que complicarían la existencia o que la simplificarían demasiado…).

En cierto modo, cuando los agentes sociales ejecutan, llevan a cabo, un acto que podemos llamar "represivo", no tiene mucho sentido preguntarse quién es el sujeto de este acto. La teoría de la acción que propongo significa decir que el sujeto de esta acción no está en el individuo biológicamente definido ni en su sistema de disposiciones, incluso tampoco en la posición definida –como sugieren, por ejemplo, los psicólogos, que realizan descripciones de cargos–, sino en esta relación muy compleja entre el espacio de las posiciones –porque no puedo definir una posición *per definitionem* de otra forma más que mediante su posición en el espacio de las posiciones– y el espacio de los habitus: el sujeto está en la correspondencia entre estos dos espacios. Desde luego –es uno de los problemas que querría plantear hoy–, es extremadamente difícil describir este tipo de acción, porque todo el lenguaje está hecho para hablar según la lógica del sujeto: porque hay sujeto-verbo-complemento, porque es fácil decir "El que dio un castigo fue el gendarme", mientras que sería terriblemente complicado y un poco decepcionante, e impactaría a nuestra necesidad de descripción simple, decir que el castigo es producto del encuentro entre el espacio de las posiciones y el espacio de las disposiciones.

LOS DOS ESTADOS DE LA HISTORIA

El problema que intento plantear hoy fue planteado desde el origen de la sociología y, a mi parecer, cada vez que se vuelve a plantear queda oculto, ya que se brinda una solución demasiado rápida. Por ejemplo, en el período jakobsoniano-levistraussiano, se respondió a este problema mediante la noción de inconsciente –no el inconsciente de Freud: sugiero que vean la lectura de Lévi-Strauss sobre Jakobson o Saussure–.[314]

314 "El inconsciente deja de ser el inefable refugio de particularidades individuales, el depositario de una historia individual que hace de cada uno de

Yo pienso que esto no es el inconsciente: es verdad que lo esencial de las conductas humanas sucede por fuera de la conciencia, por fuera de algo como un sujeto, pero en una relación entre estructuras objetivas (vale decir, un estado de la historia) y estructuras incorporadas (vale decir, otro estado de la historia). A fin de cuentas, cada acción histórica es producto –una vez más, la palabra "producto" no es muy buena– de la puesta en presencia de dos estados de la historia: la historia en estado objetivado, es decir, la historia que se acumuló en instrumentos, documentos, ritos, teorías, costumbres, tradiciones, maneras de hablar, maneras de vestirse, etc., y la historia en estado incorporado. En resumen, el paradigma de esta relación que mencioné, y que no desarrollaré, es la relación entre un habitus y un hábitat o entre un habitus y un hábito.

En cuanto a la teoría del sujeto y del objeto como la adquirimos, incluso de modo inconsciente –es decir, la teoría de tipo cartesiano–, hay que intentar sustituirla con una teoría cuyo paradigma sería la relación entre un habitus y un hábito, en que la mediación sería el gusto. Sugiero que lean los análisis que desarrollé en detalle en *La distinción*, respecto de esta suerte de relación que puede parecer una relación de armonía preestablecida: todo el habitus se expresa en el hábito que sólo existe porque el habitus lo constituyó como su hábito. No prolongo este análisis, es un poco largo. Puedo tomar un ejemplo de Panofsky un poco más sorprendente y un poco más fácil. Es un ejemplo que tal vez impacte un poco más porque la dificultad de los análisis que me parecen rigurosos es que se los comprende demasiado rápido. Me extiendo un poco, genero suspenso como hacen los músicos, por este motivo: porque algo que esperábamos es, a pesar de todo, menos fácil y sentimos un poco más su dificultad; no es para enfatizar, es para hacer sentir que no es fácil.

En sus *Ensayos de iconología*, Panofsky recuerda que el acto insignificante que consistía en levantarse un poco el sombrero para saludar –había muchas variantes socialmente marcadas– remite a una tradición medie-

---

nosotros un ser irremplazable. Se reduce a un término mediante el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, tal vez, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que, de hecho, remite al conjunto de estas leyes. [...] El inconsciente está siempre vacío; o más precisamente, es tan ajeno a las imágenes como el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano con una función específica, se limita a imponer las leyes estructurales, que agotan su realidad, a elementos inarticulados que provienen de otro sitio: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos" (Claude Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", *Revue d'Histoire des Religions*, n° 135, 1949, pp. 25-26, retomado en *Anthropologie structurale* [1958], París, Plon, 1974, p. 224 [ed. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979]).

val mediante la cual los caballeros expresaban sus intenciones pacíficas levantando un poco su yelmo: era una manera de mostrar que no iban a luchar.[315] Según creo, este es un ejemplo bastante impactante, mientras que cuando [hablo] del hábito, todo se entiende con demasiada facilidad. El hábito en sí mismo está en un espacio de hábitos, y si es difícil elegir un hábito, se debe a que un hábito está marcado en un espacio de hábitos como un fonema está marcado en un espacio de fonemas. Un hábito está marcado en el espacio de hábitos; ahora bien, el hábito en sí mismo es producto de toda una historia, como los demás hábitos, y al final la cuestión es elegir de entre una serie muy compleja de toda una historia.

En el caso del saludo, este acto aparentemente insignificante que realizo en el instante *t* reactiva una historia sedimentada que comienza a revivir. Desde luego, no revivo el acto medieval, en el sentido de Michelet.[316] Nunca revivo tan poco la historia como cuando la reactivo, porque puedo no saber en modo alguno que esta tradición se remonta a la Edad Media. Soy capaz de reactivar esta historia porque yo mismo estoy constituido socialmente, vale decir, soy producto de la interiorización de la historia, y en la medida en que soy historia incorporada y que estoy ajustado a esta historia objetivada, en forma de tradiciones que encontraré en los manuales de buenos modales, realizo este acto que está presente y que, de hecho, nada tiene de presente. Por ende, tiene que haber esta suerte de encuentro bastante extraordinario entre dos historias para que se lleve a cabo un acto presente y no percibido como histórico, y creo que la mayor parte de las acciones que llevamos a cabo son de este tipo.[317]

Retomo el ejemplo que daba al inicio de la clase acerca del obispo que actúa, como suele decirse, en nombre de su diócesis, que es "su diócesis hecha hombre" (fórmula que Marx emplea una vez acerca del capitalismo: "El capital hecho hombre";[318] es la única vez que cita la noción de habitus). Si el obispo realiza, incluso sin que necesite quererlo, las in-

315 Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie* [1939], trad. fr. de Claude Herbette y Bernard Teyssèdre, París, Gallimard, 1967, p. 15 [ed. cast.: *Ensayos de iconología*, Madrid, Alianza, 1972].

316 Alusión a la fórmula que Jules Michelet decidió para el epitafio de su tumba: "La historia es resurrección".

317 Al respecto, véase P. Bourdieu, "Le mort saisit le vif", cit.

318 Karl Marx, *Le Capital*, sección VII, cap. 24, 3. Según las traducciones, se trata de "capital personificado" (*Œuvres*, t. I: *Économie*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, p. 1095) o de "personificación del capital" (París, PUF, "Quadrige", 1993, p. 663) [ed. cast.: *El capital*, Buenos Aires - México, Siglo XXI, que prefiere "personificación del capital". N. de E.].

tenciones objetivas de la diócesis, si actúa como debería hacerlo ante un observador que conoce todo sobre su diócesis para realizar lo que está inscripto objetivamente en su diócesis, se debe a que, mediante mecanismos muy complejos y relativamente independientes, las condiciones que producen la diócesis y las condiciones que producen al obispo conducen a correspondencias. En análisis como estos, es muy fácil caer en un lenguaje neohegeliano y decir que la Historia se reflexiona a sí misma. Suena muy bien, pero es casi incorrecto, así que no lo diré.

EL SENTIDO DEL JUEGO

Antes de llegar a los dos casos que anuncié (la teleología subjetiva, tal como funciona en la teoría económica, y la teleología objetiva, tal como funciona en la tradición marxista), querría responder a algunas objeciones. Por ejemplo, respecto de la noción de rol, empleada por la mayoría de las personas que hacen sociología en forma casi automática, sin reflexionar: en cuanto a mí, mi instinto me dice, si no me equivoco, que nunca escribí la palabra "rol" –para aquellos que la encuentren alguna vez, sería un lapsus–. Esta noción parece adquirida y forma parte del vocabulario constitutivo de la sociología. Cuando uno quiere sonar *chic* o quiere hacerse el sociólogo, dice "rol" y "estatus" (o "status"), y eso suena mucho a ciencia. Pero la noción de rol, si la tomamos en serio, significa que hay algo que está escrito de antemano (un texto totalmente realizado, o al menos una secuencia de acciones, como en la *Commedia dell'Arte*, o un programa en el sentido informático) y personas que llevarán adelante el rol. Por lo tanto, estamos en una lógica de tipo modelo/ejecución, que es sin lugar a dudas la matriz saussureana de la oposición lengua/habla.[319] El agente no es más que un actor, vale decir, alguien que cumple un programa escrito de antemano. El tipo de pensamiento que propongo, por su parte, restituye al agente una responsabilidad real: no es alguien que cumple un plan establecido de antemano, ni alguien que produce su plan, sino alguien cuya acción se deja describir con gran facilidad en el

319 "La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar. [...] El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia" (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1964, p. 30 [ed. cast.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 2008]).

lenguaje del "todo sucede como si hubiera un plan", lo cual no significa que haya un plan, sino que existe una suerte de acuerdo extraño entre las disposiciones y la posición que hace que alguien que está como un pez en el agua en su posición, en cierto modo, vaya al encuentro de las expectativas de su posición: hay una suerte de exhortación mutua.

Para decirlo con mayor claridad: el juego y el sentido del juego son la mejor metáfora; en todos los deportes, los deportistas otorgan un lugar importante a lo que llaman "sentido del juego", forma específica del "sentido práctico" que hace que, por ejemplo, tal jugador haga un pase a otro no al lugar donde el otro está en el momento en que hace el pase, sino al lugar donde se encontrará en el momento en que el pase llegará; es lo básico de cualquier deporte. El sentido del juego consiste en encontrarse no en el lugar donde el jugador contrario parece enviar la pelota, sino en el lugar donde justo no la envía –es el contrapié–. El sentido del juego es esta suerte de sentido de la historia del juego que hace que, en cada momento, el juego se realice porque hay personas que tienen el sentido del juego. Este análisis confiere a los agentes un rol capital. No son *Träger* ("portadores"), como en la tradición neomarxista althusseriana[320] en la cual los agentes sólo son ejecutantes de la estructura, están de más en ella y, aunque no estuvieran allí, de todos modos la estructura engendraría, por partenogénesis, otras estructuras, como también un modo de producción que desplaza al otro. No, los agentes son extremadamente importantes: basta poner en un campo de hándbol a un tenista o basquetbolista (si tomamos cosas más o menos cercanas) para ver que esto ya no funciona. Asimismo, es absurdo preguntarse si lo más importante son las estructuras o los agentes (o las disposiciones) porque, en un juego que funciona bien, es dos veces la misma cosa. Por eso, estamos en una lógica en que los agentes, en calidad de portadores de disposiciones, son absolutamente constitutivos del juego: son ellos quienes lo definen, quienes lo hacen funcionar, y las reglas y las coacciones propias del juego sólo actúan sobre aquellos que tienen el sentido del juego, lo cual también es muy importante. En efecto, tener el sentido del juego es ser libre respecto del juego, porque comprendemos su necesidad: aquel que

320 Los neomarxistas franceses reunidos en la década de 1960 en torno a Louis Althusser utilizan el término *Träger*, que Marx pudo haber empleado en ciertas ocasiones (como las expresiones "fuerzas productivas" o "relaciones de producción"; *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965 [ed. cast.: *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2010]). Para ellos, desde una perspectiva "antihumanista", es cuestión de "prescindir por completo de los servicios teóricos del concepto de hombre": los agentes sociales sólo son los soportes o los portadores del rol que les fue asignado en el proceso de producción.

tiene el sentido del juego, por ejemplo, ahorra energía en comparación con aquel que no lo tiene, porque está de inmediato en el buen lugar mientras que el otro comienza yendo al lugar errado. En cierto modo, tener el sentido del juego es ser aquel por quien se realiza la necesidad del juego. Existe una serie de paradojas y, realmente, si luego de haber desarrollado estas paradojas [se quedan] en la oposición "determinismo/libertad" [*risas*]... Es una relación extremadamente compleja que las antinomias corrientes enredan por completo y, por desgracia –digo bien *por desgracia*–, siempre se recae en estos análisis. (Entre paréntesis, las lecturas de mis trabajos que me atribuyen un "finalismo de lo peor" –que, sin embargo, denuncio en textos ya antiguos– aplican simplemente el pensamiento en términos "sujeto-objeto" a análisis que están más allá de este pensamiento; releen en un lenguaje finalista análisis que se sitúan más allá –digo esto para los que me entienden–).

Podríamos desarrollar la noción de sentido del juego: el sentido del juego se adquiere jugando; por ende, es un producto de la historia. Me incomoda un poco hacer estos análisis. En los textos, en un libro de tipo fenomenológico, a veces uno obtiene cierto placer, e incluso cierta complacencia, al desarrollar todos los aspectos de una noción intentando agotarla, mientras que, en un discurso oral, ante un gran púbico, uno siempre siente cierto malestar. Pienso que es mejor que ustedes desarrollen estos análisis. Dicho esto, lo importante de la noción de "sentido del juego" es que es producto de una experiencia socialmente constituida, es producto de la historia que vuelve posible la acción histórica. En definitiva, esto resume bastante bien lo que intenté decir hasta ahora.

EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO

Para desarrollar lo que acabo de decir, querría describir brevemente la lógica del conocimiento práctico. Si recuerdan el esquema inicial que delineé la primera vez,[321] la relación agente-campo es una relación de conocimiento de un tipo muy peculiar. El sentido del juego tal como lo traje a colación es una forma de conocimiento, pero en un modo que no es para nada teórico: si ustedes piden a un jugador de rugby que haga la teoría del contrapié que acaba de hacer, probablemente no diga gran cosa, a menos que sea un profesional de la explicitación –un pro-

321 Véase la clase del 12 de octubre de 1982.

fesor de gimnasia, por ejemplo–. Ahora bien, esto no quiere decir que la realización de su contrapié no implique una forma de conocimiento extremadamente sofisticada, que es un conocimiento global, sinóptico, instantáneo, rápido, que pasa de inmediato al acto. En pocas palabras, este es el conocimiento al que querría referirme.

Vuelvo a decirlo: esta relación de conocimiento práctico no es una relación sujeto-objeto en la que el sujeto se piensa como distinguible ante un objeto (*objectum*), como algo que está delante, que está claramente por fuera, que está constituido como tal y que genera problemas. Estos son análisis clásicos para ciertos fenomenólogos críticos de la tradición de la filosofía del sujeto. Los retomo desviándolos un poco. La noción de problema, de *próblema* (πρόβλημα), es lo que "se lanza adelante", y el mundo del conocimiento práctico, el mundo para alguien que tiene el sentido del juego, es exactamente un mundo que no genera problemas, un mundo donde se dio la respuesta antes de que se formulase la pregunta, un mundo donde aparentemente se plantearon fines antes de haberse constituido el proyecto de plantear fines: se respondió mediante acciones organizadas respecto de fines sin que el objetivo mismo de la acción se plantease como tal y los medios se calculasen respecto de ese fin. Digo esto en relación con lo que diré a continuación. Si lo tienen en mente, sólo tendré que realizar ejercicios de aplicación cuando utilice estos análisis para criticar la teoría del *homo oeconomicus*, el calculador económico tradicional.

El habitus no tiene al mundo como objeto o como representación (en la palabra "representación" está la idea de visión global, de espectáculo). El agente no es un espectador –estas son cosas triviales pero importantes–; está en el mundo social, habita el mundo social, se desplaza en el mundo social como en una casa familiar. Sobre esto, sugiero que lean los análisis de Bachelard sobre el habitar[322] que podríamos trasponer sin dificultad, o los análisis de Heidegger sobre lo que es habitar.[323] (Los análisis de Heidegger están evidentemente cargados de connotaciones fascistizantes –lo expuse en un artículo–,[324] pero pueden ser verdaderos, aunque estén desviados en el sentido de una captación de los temas de la tierra y de la sangre). El sujeto social está inscripto en el mundo social, habita el mundo social –excepto en las situaciones críticas en que precisamente el

322 Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, París, PUF, 1957 [ed. cast.: *La poética del espacio*, México, FCE, 1965].

323 Martin Heidegger, "Bâtir, habiter, penser", en *Essais et conférences* [1954], trad. fr. de André Préau, París, Gallimard, 1958, pp. 170-193 [ed. cast.: *Construir, habitar, pensar*, Madrid, Oficina de Arte y Ediciones, 2015].

324 P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", cit.

ajuste inmediato del sentido del juego y el juego está en cuestión–, no se posiciona ante el espacio, ante el campo social donde funciona como un espectador, no toma el mundo social como representación, es decir, no adopta una visión exterior y superior. Algo muy sencillo: no hace esquemas, mientras que, por ejemplo, todos los sociólogos comienzan a hacer modelos, esquemas, genealogías al trabajar. Ahora bien, por el simple hecho de sustituir con una casa dibujada en un papel la casa por la cual nos desplazamos, realizamos una suerte de objetivación que supone que no estamos insertos en la casa. Para evitar un equívoco y para que no parezca que exalto la participación –lo vuelvo a decir porque no todos están en todas las clases y porque son errores tan recurrentes que hay que exorcizarlos cada vez–, aclaro que no estoy diciendo que el habitar la casa sea el modo de conocimiento legítimo de la casa –lo que suelen decir los fenomenólogos (cuyos análisis podemos distorsionar para valernos de ellos)–. Sólo digo que habitar una casa es un modo de conocimiento que el modo de conocimiento científico debe tener en cuenta.

El modo de conocimiento científico debe saber que trata con personas que conocen su casa al habitarla y debe saber que, no bien dibuja el plano de una casa y estudia las áreas de desplazamiento (esto para los arquitectos), rompe con la experiencia del habitante que habita y está expuesto el riesgo de proyectar su experiencia de "hacedor de esquema" en la cabeza del habitante que la habita. Del mismo modo, como siempre digo (porque es importante), aquel que habita una genealogía habita una familia, lo que jamás es la misma cosa que hacer una genealogía: habita relaciones, espacios donde tiene primos y compañeros, que no confunde con los vecinos, tiene intercambios, etc. Hay personas cercanas, personas lejanas, uno sabe qué hay que hacer, tiene el sentido del juego, sabe comportarse, sabe a quién hay que invitar, a quién hay que devolver, a quién hay que prestar, etc. Cuando llega el sociólogo o el etnólogo y hace esquemas y dice: "Esto es un primo, una prima paralela, cruzada, etc.", cambia todo. Reitero: no quiere decir que no haya que hacer genealogía, sólo hay que saber que cuando se hacen genealogías, se crea con el objeto "familia", el objeto "parentesco", el objeto "familiar cercano", una relación que no es la del nativo que, simplemente, habita su familia y está inserto en una red de relaciones familiares.

Así, el agente social está involucrado en este mundo, no es espectador, no está en posición de sobrevuelo –si bien el plano se ve desde lo alto–, no tiene representación, no tiene perspectiva, está implicado en la realidad misma en la que actúa y obra, por fuera de cualquier posición deliberada de objeto de conciencia, de reflexión. Dicho de otro modo: la relación entre el sentido práctico y el sentido del juego, entre

el sentido del juego (en el sentido de "tener el sentido del juego") y el significado del juego e incluso el sentido de la historia del juego no es una relación de exterioridad. En definitiva, lo que denuncio con esto es la tendencia al intelectualismo que lleva a describir las relaciones sociales como relaciones de comunicación o de conocimiento.

INMERSIÓN EN EL JUEGO E *ILLUSIO*

Si desarrollamos un poco, "estar en el juego", "estar tomado por el juego", "estar atrapado por el juego" significa "estar inmerso en el juego". Mencioné varias veces esta expresión. Cuando alguien tiene el sentido del juego conforme al juego, responde de antemano –es lo propio de la relación entre un habitus y un campo– a las exhortaciones del juego y, al mismo tiempo, se involucra en el juego, lo cual es la condición del funcionamiento del juego, porque los juegos sin individuos que se involucren en él, los juegos de los que se dice que "no valen la pena", se abandonan de inmediato. Involucrarse en el juego es tener *interés* en el juego. A esta palabra "interés", que uso desde hace mucho tiempo, es a donde quería llegar. Introduje esta noción de interés con intenciones polémicas contra una visión, digamos, interaccionista, culturalista, que era dominante en el campo de las ciencias sociales durante el estructuralismo y que daba la impresión de que lo único que ponían en juego los sujetos sociales al actuar eran intercambios de símbolos. Quería recordar que incluso los intercambios simbólicos suponen una inmersión interesada, que los juegos más gratuitos, como los juegos del arte o los juegos de amor, suponen una forma de interés. Ahora bien, no tomaré la palabra "interés" en el sentido de Bentham –volveré a hablar de esto–: hay que interpretar la palabra en el sentido de *interesse*, de "estar interesado", de "lo que me importa".

Cuando tenemos el sentido del juego, no hacemos al juego la pregunta de su existencia o de su razón de ser, tenemos ganas de jugar, tenemos una *libido vivendi*. Cada juego impone su libido y podemos decir "interés = *libido*". Podemos decir también "interés = *illusio*". La *illusio* es el hecho de tener ganas de entrar en el juego. Se trata de una falsa etimología (creo que Huizinga la propone en *Homo ludens* –y si no lo hace, mala suerte–);[325]

325 El "aguafiestas" (*Spielverderber:* "estropeajuegos") –escribe Huizinga– "arrebató al juego la ilusión, la *inlusio*, literalmente: no 'entra en juego'"; en la ed. inglesa se agrega: "(From *inlusio, illudere or inludere*)" (Johan Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* [1938], trad. fr. de Cécile

pero es muy cómoda. Hay bromas clásicas (el niño judío que va a misa, el partido de rugby escrito por alguien que no conoce las reglas del juego, etc.) que toman como base este modelo y que hacen aparecer lo absurdo de un juego cuando es visto por alguien que no tiene el sentido del juego y, de pronto, como las prendas en juego y los intereses se vuelven fútiles, toda la acción se vuelve fútil. Esta desrealización del juego producida por la introducción de la mirada exterior, la mirada del "espectador imparcial", como decía Husserl,[326] esta desrealización se debe a que se retira la *illusio*, esta adhesión inmediata al juego que implica el sentido del juego. Así, el juego se vuelve una ilusión. Habría análisis históricos interesantes y pienso que no es casual que los análisis más cercanos a los que propongo sobre el capital simbólico, el poder simbólico, etc., se hayan desarrollado en el momento en que el juego en la corte comenzaba a perder sentido: la vida cortesana, vista por los burgueses puritanos o jansenistas, parecía un juego de ilusiones, la persecución ilusoria de prendas en juego que no valían la pena. Todos los juegos sociales, no bien son vistos de afuera, parecen tener intereses ilusorios, pero lo propio de un juego es producir los habitus que hacen que el juego no se ponga en cuestión y dotarse de jugadores tan profundamente ajustados al juego que nunca se plantearán la cuestión del juego.

Si aplicamos esto al campo intelectual, vemos de inmediato que no es algo tan simple; lo que podemos decir a escala de la antropología general enseguida se vuelve mucho más doloroso si describimos algo muy cercano [a su propósito]. El campo intelectual es un juego y las personas que juegan en él invierten una *illusio* que es la adhesión al principio mismo del juego. De allí que, por la misma propiedad –retomaré esto–, es muy raro que las personas que juegan un juego con la *illusio* bien constituida planteen la cuestión de la existencia o no existencia de ese juego. Pueden cuestionar la manera de jugar, pueden decir que hay algunos que no juegan bien, que juegan de una manera que no es ortodoxa, que hay que jugar a derecha o a izquierda, etc., pero casi nunca preguntan si vale la pena jugar el juego. Por último, la lucha en sí misma, ¿acaso supone la

---

Sersia, París, Gallimard, 1951, p. 32; *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture* [1944], Londres, Routledge, 1949, p. 11 [ed. cast.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2012]). "En su famoso libro *Homo ludens*, Huizinga dice que podemos, mediante una falsa etimología, hacer como si la *illusio*, palabra latina que viene de la raíz *ludus* (juego), quisiera decir el hecho de estar en el juego, de estar inmerso en el juego, de tomar en serio el juego" (Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, París, Seuil, 1994; reed.: "Points Essais", 1996, p. 151 [ed. cast.: *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1997]).

326 Véase E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, ob. cit., § 15, p. 31.

colusión (podrán ver la utilidad de la etimología: *illusio/collusio*) de los jugadores sobre la validez del juego? ¿Acaso los adversarios no están unidos, en todos los juegos, por una complicidad fundamental sobre la validez intrínseca del juego? ¿Acaso el hecho de estar habitado por la *illusio* adecuada no implica un reconocimiento tácito de la validez misma del juego y, al mismo tiempo, de los límites de la lucha, sobre la que los luchadores no necesitan ponerse de acuerdo porque no podrían transgredirla sin poner en entredicho su propia existencia como jugadores? Para decirlo de modo sencillo: cortarían la rama en la que están sentados, algo que hacen muy rara vez los grupos, o bien se suicidarían, porque uno puede suicidarse socialmente.

Este análisis nada tiene de platónico y podríamos pensar de la misma forma el problema de la creencia a la que hice alusión a propósito del campo religioso: en todos los campos se pone en juego la creencia, en cuanto *illusio* significa creencia en que vale la pena jugar el juego. Un juego sólo funciona en la medida en que logra hacer reconocer a todos los jugadores que vale la pena jugar el juego. Esta creencia en el valor del juego es tan fundamental que en cierta medida puede prevalecer sobre la creencia que está en juego en el juego. No comprenderíamos el campo religioso si no comprendiéramos que en este campo de creencia es cuestión de saber cuál es la buena creencia, cuál es la *orthè doxa*. La cuestión de la buena manera de creer (o de hacer creer) es lo que está en juego en este campo; pero no comprenderíamos siquiera en lo mínimo este campo si no viéramos que, en este campo que incentiva la creencia, existe como condición de funcionamiento del campo la creencia en el hecho de que el campo merece funcionar como campo, de que la lucha por la buena definición de la creencia es objeto de creencia. Quería decir esto para que no piensen que estaba muy lejos de las realidades sociales: conmigo, nunca estamos muy lejos… en fin, eso creo [*risas*].

Termino simplemente con la palabra "interés" –la retomaré en detalle–. La palabra "interés" debe interpretarse en el sentido más amplio: lo que me interesa es lo que me importa, lo que cuenta para mí, lo que me hace moverme, lo que me saca de la ataraxia, lo que me saca de la indiferencia. Lo que está implicado en el sentido del juego, como dije antes, es el deseo de jugar, el hecho de que no soy neutro, de que no me quedo afuera, indiferente. Podemos decir que, en el caso del campo científico, la *illusio* tomará la forma de la *libido sciendi*. En el caso del juego, tomará la forma de la *libido vivendi*, que también podemos llamar "pasión". En cuanto a esto, querría citar un texto de Hegel, "Nada grande se hizo sin pasión", que a mi entender, como es un tema de disertación, siempre fue muy mal leído. En definitiva, la pregunta que hago es la siguiente: ¿por

qué las personas actúan? ¿Por qué las personas juegan, si bien es muy cansador y es un gran gasto de energía? ¿Cómo puede ser que las personas jueguen en vez de no jugar? ¿Cómo puede ser que trabajen en vez de no trabajar? Creemos tener respuestas diciendo que existen necesidades o, en el caso del trabajo, que no podemos negar la necesidad económica. Existe toda clase de respuestas preestablecidas. Ahora bien, incluso cuando se trata del campo económico, siempre debemos plantear la cuestión de saber por qué las personas juegan en vez de no jugar. Porque podemos dejarnos morir de hambre (hay gente anoréxica, etc.). Mal que le pese a la escuela materialista, dialéctica o no, pienso que siempre hay que plantear la cuestión de saber por qué hay acción, inversión, interés, en vez de nada. Ahora bien, vemos que hay acción antes que nada. Les leo el texto de Hegel en una traducción precisa, rigurosa, un poco densa, de Éric Weil, pero que supone una variación, ante las traducciones un poco aproximativas:

> Si llamamos pasión a un interés por medio del cual la individualidad íntegra, con todas las fuerzas de su voluntad, desatendiendo los demás intereses tan numerosos que podemos tener y que igual tenemos, se lanza sobre un objeto único, [un interés] por medio del cual concentra en este objetivo todos sus anhelos y todas sus fuerzas, entonces debemos decir que en general en el mundo nada grandioso se logró sin la pasión.[327]

Aquí, la palabra "pasión" de ningún modo designa un estado afectivo, sino la lógica del fetichismo, es decir, una creencia que es ilusoria si se la contempla desde la perspectiva de alguien exterior al juego, pero que está bien fundada –Durkheim decía que la religión es una ilusión bien fundada–[328] si se la mira desde la perspectiva de alguien que conoce las

327 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, trad. fr. de Kostas Papaioannou, cap. II, 2, § "La ruse de la raison", París, UGE, "10/18", 1965, p. 108 [ed. cast.: *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972]. (La referencia a la traducción de Éric Weil remite a la cita de este extracto en la obra tomada de su tesis *Hegel et l'État* [1950], París, Vrin, 1980, p. 81).

328 Aunque Durkheim quizá no haya empleado la expresión tal cual, escribió en *Las formas elementales de la vida religiosa* que "este delirio [religioso], si bien tiene las causas que le atribuímos, está *bien fundado*" (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ob. cit., p. 324). Luego, al inicio de la conclusión del libro, desarrolla más en detalle esta idea, en un extracto que está sintetizado en el índice con la fórmula "La religión es una experiencia bien fundada". Allí explica que la sociología debe plantearse el "postulado de

condiciones de producción del juego y de los jugadores. Esta pasión está, entonces, bien fundada, aunque sea ilusoria. La palabra "pasión" es interesante: es algo que se sufre, porque no se puede hacer otra cosa que sufrir este interés; alguien que tiene el habitus adecuado no puede evitar jugar y no tiene sentido decirle que "hay que salir del juego". Marx, respecto de los estoicos que desechaban vasijas de oro para beber en escudillas de madera o en sus manos, decía, más o menos, que esos son "lujos de privilegiados".[329] En efecto, existen formas de cuestionar la economía que suponen condiciones económicas. La lógica del fetichismo es tal que desde fuera siempre puede ser descripta como ilusoria. No hay nada más ilusorio que una creencia, excepto que, no bien conocemos las condiciones, vemos claramente que no podemos hacer otra cosa y que no hay nada más necesario que esa ilusión: es la pasión y la relación profunda entre un habitus y un campo. Quien está inserto en un campo está inserto en el juego. Teóricamente, puede salir del juego en cualquier instante y, desde el punto de vista del sabio ataráxico que lo mira, parece un loco que invierte en tonterías. Sin embargo, está constituido de forma tal que está dispuesto a morir por ese juego.

LAS TRANSFERENCIAS AFECTIVAS DE LA LIBIDO DOMÉSTICA Y EL CONFORMISMO

Muy rápido, una observación que no desarrollaré pero que puede interesar a aquellos que se preguntan sobre el problema de las relaciones entre sociología y psicoanálisis. Querría tan sólo decir que, si seguimos la lógica de lo que indiqué en los análisis anteriores, indudablemente

---

que este sentimiento unánime de los creyentes de toda época no puede ser meramente ilusorio". "Las creencias religiosas se basan sobre una experiencia específica cuyo valor demostrativo, en cierto modo, no es inferior al de las experiencias científicas, siendo a la vez diferente" ya que, en efecto, "por el hecho de que exista, si se quiere, una "experiencia religiosa" y de que esté fundamentada de cierta manera -¿hay por cierto alguna experiencia que no lo esté?-, no se deduce en absoluto que la realidad que la fundamenta sea objetivamente conforme a la idea que se hacen de ella los creyentes" (ibíd., pp. 596-597).

329 Esta fórmula no figura en *La Ideología Alemana*. Sin embargo, en Séneca hay una crítica en términos que se acercan a esos: "No creas que te estoy aconsejando estas comidas a lo Timón, ni esas *cabañas del pobre*, ni ninguna de esas fantasías refinadas cuya riqueza entretiene a su hastío" (*Lettres à Lucilius*, XVIII, 7-8, trad. fr. de Joseph Baillard).

debemos tener en mente que en el campo social la inversión primordial –o, en cierta forma, originaria– adopta la forma de una inversión afectiva en el grupo doméstico. Dicho de otro modo: la inversión social primero toma la forma del afecto. La primera forma de la *illusio* sería entonces lo que Laing llama "fantasía familiar",[330] esta forma de construcción colectiva en que se constituyen tanto la imagen del grupo como la imagen de cada individuo. Esto permitiría dar un sentido, reactivar otra faceta de la palabra "pasión" en Hegel: si las inversiones en los juegos sociales son tan profundamente incorregibles, si las fantasías y los fetiches son tan reales, tan necesarios, al mismo tiempo que objetivamente ilusorios, quizá se deba a que las inversiones, en el *Alma Mater*, por ejemplo, para los universitarios, tienen algo que ver con la transferencia de inversiones primordiales. Me parece algo que podríamos prolongar sin mayores riesgos por la vertiente de un análisis de las primeras experiencias que sea un análisis sociológico.

Ya denuncié varias veces –sobre esto pueden leer *La distinción*–[331] la ilusión populista que consiste en "vivir" una experiencia popular con un habitus burgués o, en cualquiera de los casos, despopularizado; dicho de otro modo, en desgarrar esta relación, que describí a lo largo de estos análisis, entre un campo y un habitus, y en hacer como si el espacio de la fábrica, del yugo, fuera vivido por un intelectual, con un habitus de intelectual. Los espacios sociales más indignantes –los barrios marginados, el yugo, etc.– están habitados por personas que tienen el habitus, si cabe decir, adecuado, lo que hace que la experiencia que de eso pueda tener el observador tenga muchas posibilidades de ser falsa si no se realiza una corrección. Este es un caso en el que la distinción que hice entre el habitus científico, el sujeto científico y el agente implicado en la práctica es de suma importancia. Existe una forma de proyección de uno mismo en el otro –como decían los fenomenólogos–, una [forma] de "ponerse en el lugar de" que es profundamente falsificante, y existe una forma de "generosidad subjetiva" que sólo complace a los generosos. Esto es muy

330 La fantasía familiar desgina una historia genealógica, el proceso con que "cada generación [produce] en la siguiente [...] una proyección que suele ignorarse por las personas en cuestión", el proceso por el cual "somos inducidos [...] a representar, según nuestra propia voluntad, una obra fantasma, como imágenes de imágenes de muertos, que a su vez encarnaron y representaron dramas como estos proyectados en ellos e inducidos en ellos por aquellos que los precedieron" (Karl Laing, *La politique de la famille et autres essais*, trad. fr. de Claude Elsen, París, Stock, en especial pp. 97-109 [ed. cast.: *El cuestionamiento de la familia*, Barcelona, Paidós, 1986]).

331 P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 433-435.

importante para vivir lo que, en lo personal, me horroriza en cierto tipo de descripciones populistas de las clases populares.

Para ir un poco más lejos, habría que analizar –y ahora sólo voy a esbozarlo– el caso que parece ser el más desfavorable respecto de lo que acabo de decir: la cultura de los adolescentes de las clases populares –los jóvenes delincuentes, por ejemplo–, que tienen todos los visos de revuelta contra el mundo social tal como lo habitan y que parecen llevar en ellos una suerte de cuestionamiento profundo del mundo en que viven. Me baso tanto en experiencias como en un libro de Willis, del cual les daré la referencia y que me parece muy importante.[332] En este libro, Willis estudia dos grupos de marginados, personas al margen, personas excluidas –como gusten–: por un lado, rufiancitos que organizan su vida en torno a su moto y, por el otro, hippies, muy diferentes por su origen social, su entorno social. Sólo retengo el primer grupo, ya que el segundo es más fácil. Estos jóvenes delincuentes, que impactan por la apariencia de revuelta que puedan transmitir, están al margen. Repudian la etiqueta indumentaria, su lenguaje es una transgresión permanente de la gramática, de la sintaxis, de las censuras impuestas por la lengua oficial, etc. Estos duros, estos rebeldes, se rebelan, en un principio, como jóvenes, contra los viejos que, al estar más socializados, ya hicieron más concesiones a la posición y tienen disposiciones mejor ajustadas a la posición. Como muy fácilmente lo revela un análisis de su lenguaje, organizan su visión del mundo en torno a valores de virilidad, rudeza, brutalidad, violencia, bravuconada, desafío, honor, etc., que simplemente supone el paso al límite de los valores inherentes a toda la clase obrera y, en términos más generales, a todas las clases dominadas, y que llevan a procurar –Willis, con razón creo yo, insiste mucho en esto– un mundo estable, sólido, constante y, acaso sobre todo, garantizado colectivamente. Algo muy importante, en efecto, es que la *illusio* sólo se vuelve por entero necesaria cuando es colectiva y compartida, y una de las funciones de la banda, del grupo de delincuentes, es precisamente procurar una suerte de encrucijada de las *illusiones* y, al mismo tiempo, aportar a cada experiencia un refuerzo permanente. Este mundo sólido, estable, también es un mundo muy cerrado, muy defensivo, y Willis insiste en su horizonte muy acotado: estas personas se rebelan dentro de un horizonte relativamente

332 Paul E. Willis, *Profane Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978. P. Bourdieu retoma este libro en "Vous avez dit 'populaire'?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 46, 1983, p. 102 [ed. cast.: "¿Dijo usted 'popular'?", en VV.AA., *¿Qué es un pueblo?*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, entre otras].

cerrado sin poner en cuestión el horizonte que los encierra. En cierta medida, podríamos llegar a decir que su cuestionamiento es tan parcial que es conservador. Se rebelan dentro de los límites de un universo cuya estructura no cuestionan. La provocación, el insulto y, en especial, todo lo que concierne a la relación con las mujeres y la visión de las mujeres podría analizarse según esta lógica.

Esta subcultura popular parece estar en ruptura con ciertas formas de conformismo, pero, en realidad, representa más bien el límite del conformismo popular y de la adhesión a las virtudes impuestas por la necesidad, como las virtudes de dureza. Las virtudes de dureza son las virtudes de las personas que, al tener una vida dura, hacen de la necesidad virtud, y se vuelven duras para ellas mismas y para los demás; no se dejan llevar, no lloriquean como una zorrita, se dan empujones, hacen como si se pelearan, siempre están en la violencia porque el mundo es violento y todo el tiempo hacen simulacros de karate por si acaso y, de hecho, se da el caso: a partir de las tres de la mañana, ya piensan en armar una riña. Dicho de otro modo: este universo, aparentemente liberado, anti-, en contra de todo, en realidad evoca en mayor medida un universo diferente, excluido, dominado. Sería una discusión muy larga; pero creo que por lo menos es útil presentarles este tema para insistir en que ese es un mundo de sentido común, de consenso, cuya lógica misma es dar una visión rígida, dura, reconfortante, sólida, del mundo (lo cual se ve muy bien en la dimensión del lenguaje): sabemos que el pan es pan y el vino, vino, llamamos las cosas por su nombre, sabemos qué hacer con las zorritas, no hay problema, etc. Habría que acuñar una retahíla de expresiones elocuentes sobre esta suerte de voluntad patética de apropiarse de un mundo imposible y hacer de la necesidad virtud. Usé la palabra "conformismo" (que es una palabra objetivista: el "conformismo" supone que la posibilidad de transgresión existe y que hay personas que se conforman), pero es una suerte de adhesión originaria sin llegar al conformismo e incluso sin llegar a la posibilidad de plantear la cuestión: es la relación dóxica con el mundo. No seguiré a Willis en lo que dice del conformismo, pero no debo dejarme llevar, porque habría demasiado para decir. Sólo quería mostrar, una vez más, que no estamos haciendo análisis abstractos.

CRÍTICA DEL DISCURSO ECONÓMICO

Necesito acelerar un poco mi análisis, porque hoy querría terminar con la noción de habitus y la próxima clase, empezar a hablar de la noción de

campo. Por lo tanto, hoy tendría que confrontar rápidamente los análisis que propuse del habitus con las dos teorías en competencia: lo que llamé teleología subjetiva y teleología objetiva, o, si gustan, por un lado, el individualismo utilitarista, es decir, el finalismo de los individuos, la teoría de la elección racional, entre cuyas formas una sería la teoría de los juegos; y, por el otro, el funcionalismo del mejor o el peor –la orientación no tiene ninguna importancia–, es decir, el finalismo de los colectivos que ve en el mundo social la acción de una teleología objetiva, la realización de fines que trascienden a los agentes, de fines que nadie quiso y que, sin embargo, se realizan. No traigo esto a la memoria porque me guste hacer filosofía, sino porque pienso que permanentemente el discurso científico oscila entre estos dos polos. Diferenciar estos dos polos es importante, ya que en la escritura podemos pasar de uno al otro sin siquiera darnos cuenta –pueden entretenerse buscando textos–, así como mostraba antes que podemos pasar de un determinismo intelectualista a un determinismo mecánico casi en la misma frase.

Primer principio: querría criticar rápidamente, como suele decirse, a la antropología inherente a la teoría económica, esta suerte de antropología imaginaria cuyo paradigma, cuya encarnación privilegiada, es el *homo oeconomicus*. (Seré perentorio y dogmático, pero no es por autoritarismo intelectual. En realidad, no otorgo suficiente importancia al tema para considerar bueno imponerles una larga demostración con textos, cuando ustedes pueden encontrar sin dificultad alguna los medios para falsar o verificar lo que les diré. Si soy perentorio, se los digo con toda sinceridad, es más bien por respeto, para no desperdiciar tiempo que tal vez pueda ser mejor empleado). La economía, la teoría económica, me parece compatible a la vez con un mecanicismo y con un intelectualismo finalista. En efecto, podemos formular la hipótesis de que los agentes económicos actúan coercionados por la necesidad y las causas que la ciencia económica establece, o que actúan con conocimiento de causa. Dediqué mucho tiempo a comprender esta distinción porque el discurso económico pasa constantemente de uno al otro, es decir, del sujeto cognoscente a un sujeto conocido, el *homo oeconomicus*, que no es más que la proyección de un sujeto cognoscente. Supongamos que la ama de casa que compra un corte de carne lo compra habiendo leído a Samuelson:[333] compra con conocimiento de causa porque sabe que debe comprar la carne en ese sitio y que no será rentable comprarla en otro, etc.; pero también la compra coercionada

333 Véase n. 287.

por las causas, y, en cualquiera de los casos, la distinción ya no tiene sentido a partir del momento en que suponemos que el *homo oeconomicus* es un sujeto científico vuelto hombre. Acabo de enunciar el tema, ahora intentaré ser más claro.

En definitiva, me parece que la filosofía utilitarista inherente a la teoría económica se basa sobre dos principios. Primer principio: los agentes obedecen a la búsqueda de su interés, interés individual o interés colectivo. Se considera que el interés del individuo es aquello que aumenta la suma total de sus placeres y disminuye la suma total de sus penas. Aquí se plantearía el problema del interés de la comunidad, que ciertas tradiciones resuelven diciendo que es la suma de los intereses individuales de sus miembros. (Dudo a la hora de hablar porque siempre somos un poco injustos cuando intentamos caracterizar la filosofía implícita de una producción científica muy diversa, arraigada a nombres propios. Tengo cierta incomodidad porque describo lo que a mi entender constituye el paradigma dominante en economía –no sólo en economía, en la medida en que la economía es una disciplina dominante– a partir de otro paradigma. Al describir un paradigma en su globalidad, estoy siendo, sin lugar a dudas, injusto y a cada momento tengo ganas de decir que hay excepciones. Por ejemplo, hay personas que estudian sus efectos perversos, que por cierto se conocen desde hace mucho tiempo con el nombre de "efecto de agregación" o de "sumatoria"; para aquellos que no lo saben, todo esto forma parte del *import/export*–. Los efectos perversos son un desmentido de lo que dije sobre la reducción del interés colectivo a la suma de los intereses individuales. Y todo lo que diga podrá ser objeto de este tipo de crítica. Lo aclaro; de lo contrario, no podría continuar, porque puedo hacer objeciones que creo que ustedes no harán, pero yo sí me las hago y sufro todo el tiempo).

Segundo principio: los agentes, por definición conformes a la definición, se dotan del cálculo para orientar su búsqueda de la mayor felicidad posible, y la matemática de los placeres es el instrumento natural de la práctica racional y, por esto mismo, de la moral. En este caso, tenemos derecho a hacer arqueología *à la* Michel Foucault y a buscar, por ejemplo, en la aritmética de los placeres de Bentham, que se llama "ciencia de la moral" o "deontología",[334] una teoría explícitamente normativa de las prácticas económicas racionales, que al mismo tiempo son prácticas fundamentadas moralmente, ya que la virtud es aquello que aumenta la posesión del placer con la exención de pena. Esta teoría que aparenta

334 Jeremy Bentham, *Déontologie ou science de la morale*, París, Charpentier, 1834.

ser positiva permanece normativa. Es evidente en los textos fundadores, pero también es verdad en cuanto a sus formas en apariencia más rigurosas. Explicar por qué esta teoría permanece normativa es resumir, en una palabra, los dos temas a los que intenté hacer alusión: el agente económico tiene como guía su interés bien entendido, y según me parece la noción de interés bien entendido resume a la perfección esta filosofía, ya que la función de utilidad es, con todo rigor, el interés de un agente económico tal como se muestra ante a un observador imparcial. Adam Smith identificaba de este modo el punto de vista moral, y a la vez racional económicamente, con el de un "espectador imparcial" pero benevolente.[335]

Para mostrarles que no estoy en la historia más arcaica, cito una definición que figura en un libro publicado en 1977 por Harsanyi, un muy buen economista: "El comportamiento racional es simplemente un comportamiento que de manera consecuente persigue metas bien definidas y las persigue según un conjunto de preferencias o prioridades bien definidas".[336] En otros términos, el calculador racional es aquel que hace lo que debe hacer un economista para dar cuenta de las conductas económicas; su conducta económica es la que es conforme a lo que debe suponer el calculador económico para dar cuenta de ella racionalmente. Sobre este tema, debería citar, antes bien, el famoso análisis que propone Max Weber sobre la conducta racional en sus *Ensayos sobre metodología sociológica*: la conducta racional es la conducta que los individuos adoptarían si tuvieran el conocimiento de la situación que posee el observador.[337] Es entonces la conducta que los agentes adoptarían si actuaran con conocimiento de causa o, dicho de otro modo, si estuvieran en la posición de un espectador que no está implicado en la acción pero que, mirándola desde fuera, utiliza todos los medios para conocer sus pormenores, sus causas y efectos, para conocer la situación en toda su complejidad. Otra referencia, totalmente en la misma lógica: "El principio de utilidad no debe apoyarse en las preferencias reales, sino en las

335 Véase Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], París, Guillaumin, 1860 [ed. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2013].

336 "*Basically, rational behaviour is simply behaviour consistently pursuing some well defined goals, and pursuing them according to some well defined set of preferences or priorities*" (John Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 42).

337 Véase Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* [1904-1917], trad. fr. de Julien Freund, París, Plon, 1965, pp. 335-336, 348 [ed. cast.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013].

preferencias perfectamente prudentes".[338] Por supuesto, el observador es quien juzga la prudencia ("perfectamente prudentes") porque es capaz de evaluar con conocimiento de causa lo que es riesgoso y lo que no lo es, y porque tiene el conocimiento, por ejemplo, de las probabilidades de beneficio que llegue a aportar una inversión según dónde se la realice. Asimismo, Harsanyi distingue entre las preferencias manifiestas y las preferencias verdaderas, es decir, las que el agente tendría, en primer lugar, si contara con toda la información útil, en segundo lugar, si siempre razonara con el mayor cuidado posible, y en tercer lugar, si estuviera en un estado de ánimo dispuesto a la elección racional.[339] Esta tercera condición remite a la pasión (y hace falta que el agente esté totalmente en calma, en control de sí mismo, etc.), mientras que las dos primeras remiten a la información global y a las capacidades de cálculo. Entonces, siempre introducimos, de manera implícita o explícita, dos dimensiones: la información (que, de ser posible, debe ser total) y la reflexión y el cálculo.

La hipótesis del interés bien entendido es la base de esta teoría que supone una serie de peticiones de principio que recordaré velozmente. Primero, el agente está reducido a una función de utilidad. Él es el lugar de su utilidad, vale decir, el lugar donde actividades como desear, tener un deseo o una pena, se llevan a cabo y no son diferentes. Dicho de otro modo, sólo conocemos de los individuos su función de utilidad y no nos interrogamos sobre la génesis social, histórica, de esta función de utilidad. Por ejemplo, eliminamos todas las propiedades individuales asociadas a la historia –una vez más, si toman este libro, me parece que encontrarán todas las confirmaciones de lo que les digo– para justificar la agregación de preferencias individuales. Un gran problema para estos economistas es pasar de las preferencias individuales a las preferencias colectivas: ¿lo que es bueno para el individuo es bueno para la comunidad en su conjunto? ¿Con qué derecho podemos hacer la sumatoria de

338 "*On Hare's view, the correct principle should be based not on actual preferences of agents, but on their 'perfectly prudent preferences' –what someone would desire if fully informed and unconfused–*" (Amartya Sen y Bernard Williams, "Introduction", en A. Sen y B. Williams (dirs.), *Utilitarism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 9).

339 "*All we have to do is to distinguish between a person's manifest preferences and his true preferences. His manifest preferences are his actual preferences as manifested by his observed behaviour, including preferences possibly based on erroneous factual beliefs, or on careless logical analysis, or on strong emotions that at the moment greatly hinder rational choice. In contrast, a person's true preferences are the preferences he* would *have if he had all the relevant factual information, always reasoned with the greatest possible care, and were in a state of mind most conducive to rational choice*" (J. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, ob. cit., p. 55).

propiedades individuales? ¿No son acaso antagonistas? ¿Podemos sumar cosas no sumables? ¿Las preferencias no serían acaso no agregables? Para justificar la agregación de preferencias individuales, que permite pasar de las preferencias individuales a las preferencias colectivas, de la felicidad individual a la felicidad colectiva –porque de esto se trata–, Harsanyi introduce lo que llama "postulado de similitud" o "de semejanza", que es muy interesante. (Una de las virtudes de la teoría económica y de su propensión a la formalización es que se obliga a explicitar sus propios fundamentos, lo que da como resultado un paradigma relativamente fácil de combatir: la axiomatización, el rigor, la formalización que constituyen su fuerza, también constituyen su debilidad, porque también despliega sus ingenuidades de una manera especialmente impactante; los paradigmas más endebles, más elásticos, menos axiomatizados son mucho más difíciles de combatir). El postulado de similitud es una idea magnífica: permite reducir a los agentes a una suerte de humanidad universal haciendo abstracción de sus gustos, de su educación, etc. Postulamos que son agregables porque podemos ignorar sus gustos, su educación, etc. Ahora bien, llegar a eliminar los gustos de una función de utilidad cuando se trata de preferencias es bastante sorprendente (esto figura en las páginas 51-52 del mismo libro, podrán corroborarlo). Así se declara con todas las letras el postulado de la humanidad común. Otra fórmula extraordinaria: Harsanyi postula que todos los agentes tienen la misma capacidad fundamental de satisfacción y de no satisfacción.

LAS CONDICIONES ECONÓMICAS DE LAS PRÁCTICAS ECONÓMICAS

Otra cosa importante: esta universalización u homogeneización abstracta que elimina los gustos, elimina al mismo tiempo, sucesivamente, la historia, la génesis de los gustos, las condiciones sociales de producción de los consumidores y –¡paradoja!– las condiciones económicas de producción de los agentes económicos. Mi primera reacción como sociólogo [durante mi investigación sobre el trabajo en Argelia] fue sorprenderme ante la situación de los trabajadores argelinos que afrontaban una economía capitalista sin poseer el habitus que normalmente esta economía produce. Mi primer trabajo consistió en intentar demostrar que había condiciones económicas de acceso al cálculo económico.[340]

340 Véanse P. Bourdieu, *Algérie 60*, ob. cit., y *Esquisses algériennes*, París, Seuil, 2008.

Resumo en dos palabras estos análisis, mientras me disculpo con quienes los conocen y los oyeron mil veces: existía, y aún existe, una tradición de economía de subdesarrollo, de economía de las economías precapitalistas, que se interrogaba sobre el fundamento de las resistencias a la economía capitalista que uno observaba en las sociedades colonizadas o antiguamente colonizadas (la palabra "resistencia" es interesante). Se invocaba la tradición cultural, la tradición religiosa. La pregunta era si el islam es compatible con el capitalismo, si hay una mentalidad islámica que prohíbe el acceso al préstamo con interés, y entonces se acudía a la búsqueda en las relaciones medievales, etc. En estos terrenos se encontraban etnólogos y economistas, los segundos pidiéndoles a los primeros que dijeran qué *curiosa ethnologica* explicaban que estas personas no se condujeran como economistas racionales, que, por ejemplo, dejaran de trabajar cuando tenían suficiente dinero (lo que, después de todo, es totalmente comprensible...), y los etnólogos explicaban que había tabúes, el tabú del sábado, etc. Resumo y caricaturizo un poco; pero me pareció muy paradójico que nunca se formulase una pregunta muy simple: ¿qué condiciones económicas deben cumplirse para que alguien acceda al cálculo económico? ¿No hace falta tener un mínimo de seguridad económica para tener la idea de tomar garantías económicas? Por ejemplo, un hombre que vive en la inestabilidad económica absoluta, como el subproletario, el desempleado o el trabajador ocasional que trabaja dos días y luego está sin empleo tres días, que tiene un hábitat completamente inestable, que pasa tres días aquí, tres días allí, etc., ¿está en condiciones objetivas que permiten la actitud calculadora? Dicho de otro modo, ¿no hace falta tener un mínimo de asidero objetivo sobre el futuro para tener la idea de adoptar una postura por medio del cálculo sobre el futuro? En la misma época, con Fanon, la gran moda era preguntarse si la Revolución iba a ser obra del subproletariado o del proletariado.[341] Es un problema recurrente que se plantea de manera eterna en los mismos términos y que puede resumirse en pocas palabras: ¿cuáles son las condiciones para que aparezca una conciencia revolucionaria que suponga un plan sistemático, ya que hay que oponer a una sociedad en la cual estamos inmersos otra representación de la sociedad futura en nombre de la cual cuestionamos globalmente la sociedad presente? (Esta formulación es un poco simple, pero vale por otras definiciones). De manera sorprendente, las personas que hablaron de revolución casi nunca plantearon la

341 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, París, Maspero, 1961 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963].

cuestión de las condiciones económicas de la aparición de la conciencia revolucionaria, tal vez porque, paradójicamente, los más dominados no son los más revolucionarios.[342] Esto se constató históricamente: los subproletariados son muy ambiguos, tienen una relación con el porvenir muy ambigua, sirven de ejército de maniobra a los fascistas, suelen ser explotados por los movimientos de tipo milenarista; mientras que, antes bien, entre los proletarios –quienes incluso bajo explotación accedieron a condiciones de existencia relativamente estables en términos de empleo, carreras– aparece la ambición de asir el futuro y revolucionar el presente en nombre de un porvenir.

Estos dos análisis consisten en plantear respecto del *homo oeconomicus* una pregunta que los teóricos del *homo oeconomicus* nunca formulan: ¿el *homo oeconomicus* es una suerte de hombre racional, universal? La teoría del *homo oeconomicus* viene de Descartes: alcanza con juzgar bien para actuar bien, todos somos capaces de cálculo económico, la *ratio* es universal. Ahora bien, hay condiciones económicas de posibilidad del cálculo económico racional, del ahorro, de la inversión, etc., y estas condiciones económicas de posibilidad son condiciones necesarias, pero no necesariamente suficientes. En cuanto a esto, podríamos volver a formular preguntas clásicas, como el problema del protestantismo y la relación entre Marx y Weber, pero las plantearemos mejor si antes encaramos la cuestión de las condiciones económicas de posibilidad del cálculo económico. Sólo traigo a colación este análisis porque mi objetivo es que vean lo que está en juego en la crítica que propongo.

En la teoría utilitarista-individualista que describo, el agente económico es un individuo singular reducido a una capacidad de calcular con conocimiento de causa. A mi entender, hay que plantear la cuestión de la génesis de este individuo singular: ¿de dónde sale? ¿Cómo se formó? ¿Qué debe ser el mundo social, económico, en el que se formó, en el que actúa, para que él sea lo que es? Y ¿qué debe haber en este mundo social, porque no alcanza con que exista, por ejemplo, una economía capitalista? El caso de las sociedades colonizadas, en las que una sociedad que no es capitalista es bombardeada con una economía capitalista, representa una situación experimental muy interesante. Para Europa occidental, Max Weber pregunta si el origen del capitalismo se puede encontrar por la vertiente de la economía o por la vertiente de la ética protestante;[343]

342 Sobre este tema, véase P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, ob. cit.

343 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, ob. cit. Véase también "Réponses finales aux critiques" [1910], en Max Weber, *Sociologie des religions*,

pero estas son dos cosas relativamente indisociables que se desarrollaron al mismo tiempo y que, por lo tanto, nos cuesta escindir. En cambio, en los países colonizados, una economía capitalista totalmente armada fue importada desde el exterior hacia sociedades cuyos agentes tenían las disposiciones precapitalistas de la economía precapitalista en que, en gran medida, se habían formado: en este caso hay juego y personas que no tienen el sentido del juego y están en condiciones muy desiguales de adquirirlo. Podemos entonces, a partir de la observación estadística, por ejemplo, intentar corroborar si la aparición de lo que llamamos "cálculo económico racional" está vinculada a condiciones como el aumento del ingreso, la estabilidad del empleo, el nivel de instrucción, etc. En el trabajo que había hecho en ese momento a partir de bases estadísticas restringidas (débiles, diría incluso, pero desde entonces hubo verificaciones), me pareció que las condiciones económicas de tipo racional en materia de fecundidad (planificación de los nacimientos, reducción de los nacimientos, etc.), en materia económica propiamente dicha (ahorro, inversión, etc.) y en materia de educación (inversión en la educación de los niños, etc.) tenían cada vez mayor probabilidad de aparición a medida que los agentes económicos se separaban de la necesidad económica brutal. La aparición de una conciencia revolucionaria de tipo racional, y no afectivo, variaba según las mismas leyes. Por ende, parecía que la disposición calculadora y prospectiva, la disposición a la vez activa y racional respecto del futuro, la disposición a apropiarse del futuro mediante el cálculo, suponía un mínimo de capacidad de apropiación del presente, como si las personas estuvieran tanto más dispuestas, propensas, a apropiarse de una economía que demanda apropiarse del futuro cuanto mayor fuera su propio futuro objetivo, de carrera, de previsibilidad objetiva, etc. En términos más simples, para estar dispuesto a prever, ya hay que ser previsible. De esto resultan cosas muy importantes: la teoría económica como la describo demanda *homines oeconomici* previsibles, esto es, como se dice en inglés, responsables, con quienes se pueda contar.

Me explayo rápidamente sobre todos los problemas de la teoría de los seguros y de las formas modernas de préstamo a interés,[344] como el crédi-

París, Gallimard, 1996, pp. 133-163 [ed. cast.: *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012].

344 P. Bourdieu se basa sobre una investigación acerca del banco y el crédito realizada durante la década de 1960 en su centro de investigación (en colaboración con Luc Boltanski y Jean-Claude Chamboredon, *La banque et sa clientèle*, informe mimeografiado del Centro de Sociología Europea, 1963). Retomará estas cuestions a fines de la década de 1980 en la investigación sobre la casa individual (*Les structures sociales de l'économie*, ob. cit.).

to personalizado, que fue inventado en la década de 1950 y que condujo a los bancos a otorgar un crédito no a partir de garantías visibles (como en el caso de los préstamos hipotecarios), sino a partir de las garantías que los agentes brindan en la medida en que tienen una carrera: la garantía que uno en calidad de funcionario da a un banco para comprar una casa no es de tierras ni de bienes, sino de su carrera. Por un lado, se calcula lo que generará en una vida. Como le dan un anticipo basado en la vida, uno tiene que saber si su salud es buena y también si su carrera tiene posibilidades previsibles [de realizarse]. Por otro lado (los banqueros lo saben en el modo del sentido práctico, del sentido del juego), al tener una carrera, se supone que uno es calculador y que se puede contar con que no hará saltar la banca. Siguiendo esta lógica, uno podrá releer todo lo que le piden cuando solicita un préstamo, notará que se construye un personaje social, un *homo oeconomicus*, y que el banco le pide algo con que hacer –él en lugar de uno mismo– el cálculo económico racional que permite juzgar si uno merece un préstamo. Estamos de lleno en lo concreto.

Vuelvo a la diferencia entre este tipo de análisis y los presupuestos de la teoría económica tradicional. La teoría del habitus, por medio del habitus, pero también por medio de la posición (retomaré esto con la noción de campo), reintroduce toda la historia de las condiciones sociales de producción de uno mismo. Si bien las preferencias son históricas, no puedo conocer un sistema de preferencias individuales sin conocer al menos la historia individual de la persona bajo consideración, o la de todo su linaje. La teoría económica elimina, con la historia del agente histórico, la cuestión de las condiciones económicas y sociales de producción del agente económico.

Segunda abstracción –lo dije antes–: el agente económico está reducido a un puro calculador cuyas preferencias están estrictamente ajustadas a las posibilidades objetivas. Todo sucede como si fuera capaz de maximizar la utilidad subjetiva y evaluar en cada momento la probabilidad de los beneficios ligados a las distintas inversiones entre las cuales debe optar. (Retomaré este tema más adelante: a fin de cuentas, los agentes sociales están menos alejados de lo que podría esperarse de esta racionalidad, pero esto no quiere decir que esta racionalidad tenga como principio el cálculo). Por ende, suponemos que el agente es calculador, que elige entre diferentes posibilidades y decide con pleno conocimiento de causa, es decir, luego de una evaluación totalmente informada de las diferentes posibilidades y de sus respectivas probabilidades –como dice uno de los textos antes citados–. En conclusión, la utilidad de la que se ocupa el análisis económico no es el interés de los agentes tal como

los agentes lo perciben, es la representación del interés tal como aparece ante el observador imparcial, informado, es decir, el economista. En concreto, el *homo oeconomicus* es una construcción ficticia y el agente, una *fictio juris*, una suerte de deber ser que es producto de la aplicación de los modelos económicos a las conductas individuales. Este es el error cuyo principio ya describí, que consiste en reducir la lógica de las cosas a las cosas de la lógica, o más bien, en poner las cosas de la lógica, es decir, el cálculo económico, en la mente de los agentes. Todas estas propiedades que se otorgan al agente económico son ficticias. Si insisto un poco de manera didáctica, cosa que no hago muy a menudo, se debe a que se trata realmente del paradigma dominante y a que, según creo, como todos deben tener más o menos presente, esto merece un poco de repetición pedestre.

Todas las propiedades otorgadas al agente económico son ficticias. En primer lugar, la utilidad y la felicidad, como a veces dicen los economistas –puede haber pequeños destellos de autocrítica–, no son los únicos fines posibles de la acción y hay casos en que las personas se castigan a sí mismas, fracasan a propósito –las conductas de fracaso desconciertan bastante a los economistas–. En segundo lugar (lo más importante), el interés no es esa suerte de propiedad universal ligada a un agente universal, sino que está definido socialmente. El interés siempre se define en referencia a un campo: el interés es la *illusio* de un campo específico. El interés se determina a partir de la relación entre un habitus dispuesto a percibir ciertas exhortaciones y un espacio social determinado en que surgen esas exhortaciones. En tercer lugar, respecto del principio de utilidad, es muy interesante señalar que los economistas se hacen una objeción a sí mismos: este principio debe tener en cuenta el principio de ascetismo. Bentham denunciaba el principio de ascetismo como uno de los obstáculos para una ciencia de la felicidad.[345] Ahora bien, desde un punto de vista sociológico, si releemos *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim insiste precisamente en que la cultura es la ascesis,[346] y no retomaré el tema de Lévi-Strauss, pero la oposición naturaleza/cultura es una oposición entre el *laissez-faire* y la ascesis. Así, Bentham es un poco ingenuo cuando dice que hay que constituir el principio de utilidad contra el principio de ascetismo, en el que ve una perversión clerical. Pero, al mismo tiempo, esto resulta interesante, como siempre

345 J. Bentham, *Déontologie ou science de la morale*, ob. cit.

346 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ob. cit., libro III, cap. 1, "Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques", en especial pp. 444-453.

lo son los fundadores, porque dicen ingenuamente eso que los epígonos repiten luego de manera más sofisticada. En cuarto lugar, la lógica de la decisión, de la elección y del cálculo es un mito antropológico. Si nos valemos de un léxico husserliano, es una suerte de logicismo: un logicismo de lo psicológico. En la existencia corriente, las decisiones más importantes son no decisiones. Daré sólo un ejemplo. ¿Cuántas uniones ("uniones" es una palabra social muy interesante: se habla de uniones entre empresas, de uniones amorosas, etc.) son no rupturas? Uno no sabe cuándo empezó una unión, ni cómo termina, y luego continúa. El mundo social está lleno de cosas de este tipo, y en él, las situaciones críticas en las cuales hay que decidir son muy excepcionales. La *Krisis*, el juicio, la crítica, etc., todo de lo que hablan los economistas, sólo aparecen realmente en las situaciones de catástrofe: la compra de un corte de carne no es una situación crítica... Prosigo (es un poco fácil, pero hay que desarrollar, porque si bien es fácil reírse de este paradigma, es tan poderoso que siempre vuelve a aparecer, con sus formalizaciones, su afinidad con el cálculo matemático, etc.).

En mis notas [preparatorias del curso] había escrito: "Hablar de elección suele ser tan absurdo como hablar de elección entre fonemas". Ahora bien, el lenguaje lleva a decir cosas como estas. Los lingüistas dicen así que "el locutor opta entre dos fonemas", pero, evidentemente, nunca nadie eligió entre dos fonemas, postulando un fonema como tal, luego otro como tal. Si ahora tuviera que optar entre fonemas, ¡cuánto trabajo me daría! [*risas*]. Lo que podemos decir es que "todo sucede como si hubiera elección". Considero que la mayoría de las conductas económicas son del mismo rango y que, tal vez, las conductas económicas más importantes y más cruciales son del mismo rango que la "elección" entre los fonemas. Por ende, habría que realizar un análisis de la rutina y de las situaciones críticas. Esta crítica de la descripción de la decisión quizá conduciría a decir que, en definitiva –creo incluso que esto lo dijo un economista–, con la teoría del *homo oeconomicus*, tenemos dos teorías económicas: una válida para los economistas y otra para el *homo oeconomicus* corriente. En otros términos: esta teoría que, contra cualquier evidencia, pone en la mente de todos los agentes un pequeño economista, lleva a crear una división entre los modos de acción válidos para el hombre ordinario y los modos de acción válidos para el *homo oeconomicus*.

Por último, en este paradigma lo importante es que se basa sobre una ambición deductiva que suele proponerse como el modelo de la ciencia, aunque creo que implica una regresión hacia un estado de la ciencia que podríamos llamar "cartesiano". Estoy usando la oposición, que me parece muy pertinente, entre la visión cartesiana y la vi-

sión newtoniana del mundo físico. En definitiva, la teoría económica, tal como funciona hoy en día, expresa su ambición deductiva mediante la construcción de modelos formales basados sobre una definición decisoria y normativa del agente correspondiente. Es una definición de la ciencia en que se plantea una axiomática inicial a partir de la cual puede deducirse lo real. No es casual que esta manera de pensar tenga afinidad con la importación de una matemática a la economía (Kant decía que los matemáticos eran naturalmente propensos al pensamiento de tipo dogmático y al razonamiento de tipo argumento ontológico):[347] pasa de las cosas de la lógica a la lógica de las cosas, supone que una cosa, una vez que fue establecida *lógicamente*, está *realmente* establecida. Este pensamiento de tipo dogmático tiende a asociarse con lo que los filósofos de la Escuela de Cambridge llamaban *morbus mathematicus*[348] –la fórmula me parece muy buena–, lo que lleva a una forma de metafísica que tiene toda la apariencia del pensamiento físico.

Contra esta serie de análisis, podríamos recordar lo que Cassirer decía sobre el pensamiento de Descartes –sugiero que lo lean en *La filosofía de la Ilustración*, en especial, pp. 82 y 128–. Cassirer recordaba que, en las *Regulae philosophandi*, Newton decía, contra Descartes, que había que abandonar la deducción pura a partir de los principios planteados *a priori* en beneficio de un análisis que partiera de los fenómenos para proponer principios y que instaurara una dialéctica entre los fenómenos y los principios, en vez de sacrificar la ambición deductiva que produce muchos efectos sociales pero pocos efectos científicos. Para dar cuenta completamente de la eficacia y de la tentación social del *morbus mathematicus*, habría que integrar lo que suelo llamar "efecto Gerschenkron".[349] Gerschenkron es un

347 Véase, por ejemplo, *Crítica de la razón pura* [1781], Teoría trascendental, Primera sección, "Disciplina de la razón pura en el uso dogmático", que comienza así: "La matemática da el ejemplo más sorprendente de una razón pura que se extiende por sí misma con éxito, sin la ayuda de la experiencia" (Emmanuel [Immanuel] Kant, *Œuvres philosophiques*, t. I: *Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, trad. fr. de Alexandre J.-L. Delamarre y François Marty a partir de la trad. de Jules Barni, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", p. 1297.

348 P. Bourdieu toma esta referencia de Ernst Cassirer quien, en *La filosofía de la ilustración*, señala que "los pensadores de la Escuela de Cambridge hablan del *morbus mathematicus* de Descartes, en el que ven el vicio fundamental de su doctrina de la naturaleza" (*La Philosophie des Lumières*, ob. cit., p. 109).

349 Sobre el "efecto Gerschenkron", véanse también *Choses dites*, ob. cit., pp. 51-53; "Le champ scientifique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 2-3, 1976, pp. 101-102. El libro de Alexander Gerschenkron es *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1962 [ed. cast.: *El atraso económico en la perspectiva histórica*, Barcelona, Ariel, 1968].

historiador de Rusia. Escribió un libro clásico en que muestra que el capitalismo en Rusia no conoció la misma lógica y el mismo desarrollo que en Inglaterra, en Francia o en otros países, por el simple hecho de que empezó más tarde. A causa de este retraso, en Rusia adoptó cierto cariz. Creo que, para las ciencias sociales, también hay un efecto Gerschenkron: son víctimas del hecho de que empezaron después. Podemos dejar la pregunta del "por qué", es decir, de las causas, sobre todo sociales, de que empezaran después, y abocarnos únicamente a comprender los efectos sociales de que hayan empezado después. Entre estos efectos, se cuenta la posibilidad, para las ciencias sociales, de importar modelos que funcionaron en ciencias más avanzadas para producir por deducción modelos que aparentemente funcionan en el caso del mundo social. No citaré nombres propios, ya que las ciencias sociales tienen muchas transferencias como estas, a menudo salvajes, muchos modelos que, por cierto, están acompañados por una transferencia de portadores de modelos: muy a menudo –por ejemplo, cuando hay sobreproducción de matemáticos–, hay matemáticos que pasan a la economía o a la sociología, y estos portadores de modelos, en vez de construir los objetos para que sean modelizables, buscan objetos a propósito de los cuales podrían hacer funcionar sus modelos –es uno de los factores más nefastos–.

Si lo que dije de la teoría económica y de su filosofía es verdad –tal vez caricaturicé un poco, pero no tanto–, no podríamos comprender que esta teoría tenga tanta fuerza social y que sea dominante. Cuando una teoría es débil teóricamente y dominante socialmente, se debe a que cumple funciones sociales eminentes, a que tiene de su lado el orden social, las estructuras mentales, etc. Entonces, no podemos conformarnos con una crítica teórica, construida de antemano, porque colisiona con las fuerzas sociales. También hay que intentar comprender las fuerzas sociales que constituyen la fuerza de teorías muy débiles. Cuando se trabaja en y sobre el mundo social, no hay peor adversario científico que los adversarios teóricamente débiles y socialmente fuertes.

Clase del 9 de noviembre de 1982

La habitualidad en Husserl • La teoría de la decisión en economía • Evitar el mecanicismo y el finalismo • La teoría de la máquina • El poder ontológico del lenguaje • Cultura popular, lenguaje popular • La teleología marxista • La reificación y la personalización de los colectivos • La solución del habitus

Querría retomar un instante algo que dije antes, para traer a la memoria el uso que Husserl da a la noción de habitus. Desde luego, no busco hacer un análisis histórico de los usos de la noción de habitus en Husserl ni, desde luego, en todos los usuarios anteriores. Sólo querría destacar un tema muy interesante para aquellos que conocen esta tradición.

LA HABITUALIDAD EN HUSSERL

Al confrontar este texto y los textos que ya conocía, me parece que en Husserl podemos discernir dos polos en el uso de la noción de habitus. Por un lado, en conformidad con la idea que solemos hacernos de él, Husserl sitúa explícitamente el habitus en –si cabe decir– el ego puro. Así, el habitus es una suerte de principio de constancia, de coherencia con uno mismo o, como él dice, de consecuencia (en el sentido en que se dice que alguien es "consecuente"): el sujeto puro es capaz, en calidad de sujeto puro, de plantear intenciones constantes y permanentes. Dicho de otro modo: sería una suerte de principio de constancia del sujeto trascendental. Por otra parte, en otros textos que yo conocía mejor, tal vez porque avanzaban en el sentido hacia el que quería orientar la noción, Husserl dice algo muy distinto. Es una teoría de lo que llama "habitualidad" –si es lícito traducirlo así– y, en esto, me parece que se sitúa del lado de una teoría más bien del yo empírico y no tanto del yo

trascendental. Les leeré un pasaje de *Experiencia y juicio*, traducido de manera aproximada:

> Nuestro mundo vivido en su originalidad no es sólo un mundo de operaciones lógicas, no sólo el lugar de la predonación de los objetos como sustratos judicativos posibles, como temas posibles de actividad cognitiva, sino que es también el mundo de la experiencia en el sentido plenamente concreto que suele enlazarse con la palabra "experiencia".

Para los que aún no tienen en claro los usos que pude darle a la noción de habitus, me parece que una traducción cómoda –"mundana", como habrían dicho los filósofos– sería esta noción de experiencia, en el sentido en que se habla de un "hombre de experiencia": la experiencia como algo que es producto de una confrontación casi experimental con el mundo. Así, Husserl dice: "Es también el mundo de la experiencia en el sentido plenamente concreto que suele enlazarse con la palabra 'experiencia'. Y este sentido ordinario de ninguna manera está ligado pura y simplemente al comportamiento cognitivo". Esto será tratado en el sentido de lo que intenté decir la última vez: podemos tratar el habitus como un modo de conocimiento, sabiendo que hay que interpretar este conocimiento como algo que obedece a otra lógica.

> Tomado en su generalidad más amplia, más bien está ligado a una habitualidad que asegura a aquel que está provisto de ella, que es experimentado, la confianza en la decisión y en la acción en las situaciones de la vida. Al mismo tiempo que, mediante esta expresión, también estamos concernidos por el estado individual de la experiencia con la cual esta habitualidad se adquiere.

Este texto me resultó maravilloso porque decía, en definitiva, lo esencial de lo que yo quería abarcar con la noción, esto es, tanto una experiencia en el sentido de "lo que se adquiere mediante la experiencia", mediante la confrontación con las regularidades del mundo social, poniendo el acento sobre el modo de adquisición, y esta experiencia que permite que uno se desenvuelva en la vida, ser experimentado, y que da, como dice Husserl, "confianza en la decisión y en la acción en las situaciones de la vida". "Así, este sentido común, familiar y concreto de la palabra 'experiencia' designa mucho más un modo de comportamiento, que es

prácticamente activo y evaluativo, que específicamente un modo de comportamiento cognitivo y judicativo."[350]

Había identificado, al azar en las lecturas y relecturas, otro extracto, bastante largo, en las *Meditaciones cartesianas*, cuyo tema es el yo como sustrato de habitualidad.[351] Husserl desarrolla un análisis muy cercano al que acabo de hacer. Evidentemente, la prolongación más natural de esta orientación del pensamiento de Husserl podría identificarse en Merleau-Ponty con el tema del cuerpo propio como cuerpo sujeto, como intencionalidad encarnada, y con todo el tema del cuerpo habituado que encontraremos, por ejemplo, cerca de la p. 80 de la *Fenomenología de la percepción*.[352] Allí el habitus sería esa familiaridad con el mundo de la cual Merleau-Ponty decía muy atinadamente que es un término medio entre la presencia y la ausencia. Esta expresión me parece muy adecuada para describir lo que yo quería traer a la memoria: que el habitus no es una conciencia vigilante siempre presente ni un automatismo ausente. No desarrollo el tema, sólo prolongo los análisis que introducía la última vez. Repito que no digo todo esto para hacer valer la originalidad de lo que digo. Desde hace mucho, me valgo de la noción de habitus según mi uso personal y a mi manera; en cierto momento estas fuentes apare-

350 La traducción de este extracto propuesta por PUF es la siguiente: "Nuestro mundo de la vida es, en esta originariedad que sólo puede ponerse en evidencia mediante la destrucción de estas capas de sentido, no sólo un mundo que resulta de operaciones lógicas, no sólo el lugar de la predonación de los objetos como sustratos posibles de juicios, como temas posibles de la actividad cognitiva, sino que es también el mundo de la experiencia en un sentido plenamente concreto que está enlazado con la palabra 'experiencia'. Y este sentido ordinario no está de ningún modo relacionado pura y simplemente con el comportamiento cognitivo; interpretado en su generalidad más amplia, está más bien relacionado con una habitualidad (*Habitualität*) que asegura a aquel que está provisto de ella, que 'tiene experiencia', la confianza en la decisión y en la acción en las situaciones ordinarias de la vida... al mismo tiempo que, mediante esta expresión, también estamos concernidos por los progresos individuales de la 'experiencia' mediante la cual se adquiere esta habitualidad. Así, este sentido común, familiar y concreto de la palabra 'experiencia' designa mucho más un modo de comportamiento, que es práctico y evaluativo, que específicamente un modo de comportamiento cognitivo y judicativo" (Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches d'une généalogie de la logique* [1939], trad. fr. de Denise Souche-Dagues, París, PUF, 1970, pp. 60-61 [ed. cast.: *Experiencia y juicio. Investigación acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980]).

351 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, ob. cit., § 32, "Le moi, substrat des habitus", y § 33, "La plénitude concrète du moi comme monade, et le problème de son autoconstitution", pp. 56-58 (Vrin, "Textes philosophiques", 2008, pp. 115-119).

352 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ob. cit.

cieron como fuentes que me ayudaron a ir más lejos en lo que intentaba pensar. Todo esto es anecdótico, pero pienso que es importante para aquellos que hacen historia de la filosofía: debe suceder muy a menudo que se encuentran fuentes que sólo fueron fuentes *ex post*, por virtud de los historiadores.

LA TEORÍA DE LA DECISIÓN EN ECONOMÍA

Segunda vuelta atrás: la clase pasada señalé que, tal como se presenta en la economía neomarginalista, neoclásica, la teoría de la acción o de la racionalidad se diferenciaba de mi manera de concebir las ciencias sociales en la medida en que procedía de manera deductiva, y con respecto a esto mencioné el conocido texto de Cassirer que contrapone la filosofía de la ciencia tal como la desarrolló Newton y aquella que ponía en práctica Descartes. Este análisis es importante en la medida en que la economía, en particular la economía matemática o la teoría (bayesiana, en especial) de la decisión, es típicamente deductivista; podremos encontrar otros ejemplos en las ciencias sociales, como la lingüística chomskiana. Estas formas de ciencia proceden mediante la construcción de conceptos para los cuales la realidad es algo que podemos deducir del modelo. Esta manera de proceder, no cuestionable en sí misma, es una toma de posición científica de un tipo particular, que es importante caracterizar para hallar en ella las maneras contemporáneas de hacer ciencia.

A propósito de esto, entre el martes pasado y hoy pude conocer una obra muy típica de este pensamiento de tipo deductivista –les daré la referencia–. Esta obra, en lo esencial, no suma gran cosa a lo que les decía la última vez, pero querría solamente insistir en un tema para desarrollar lo que había indicado. Me parece muy interesante, desde un punto de vista sociológico, el encuentro que se observa actualmente entre la teoría filosófica de la decisión y la teoría económica del cálculo racional. Este encuentro es posible gracias a la tradición deductivista que caracteriza al menos a ciertas corrientes de las dos disciplinas; esta postura fundamental respecto de la ciencia permite una interfecundación. De modo muy interesante, estas personas se plantean las mismas cuestiones que me planteé y que intenté resolver con la noción de habitus: se preguntan constantemente si el modelo que construyen para dar razón de la decisión racional, como algo que obedece a lo que llaman "utilidad subjetiva esperada", es un modelo normativo o un modelo descriptivo. Me parece que una de sus frases es muy buena

aclaración de lo que en nuestro encuentro anterior les decía sobre la teoría de la decisión bayesiana que se describe en este libro: "A la vez, como teoría normativa y como teoría descriptiva, es un modelo de racionalidad humana".[353] Si seguimos leyendo el texto, notaremos que los autores del artículo, de manera consciente o inconsciente, juegan con la palabra "modelo", interpretada a la vez como construcción abstracta y relativamente arbitraria, elaborada para dar cuenta de lo real y como paradigma ideal con el cual podemos confrontar la realidad. Así, esta teoría busca dar cuenta de las conductas tal como son y, al mismo tiempo, intenta ser el modelo de la conducta tal como debe ser. Esta suerte de doble juego, si puede decirse, enteramente explícito en este libro, me parece el punto central de la teoría económica. Una de las cuestiones que querría plantear es saber si se trata de una verdadera contradicción o si hay un fundamento para que podamos proponer un modelo formal como modelo teórico descriptivo y como modelo teórico normativo. ¿Cómo puede ser que un modelo teórico normativo conserve un valor de descripción? O, si no hay aquí una paradoja, ¿será que al fin y al cabo la teoría en funcionamiento en este modelo es capaz de dar cuenta de los principios de su eficacia? Planteo estas preguntas, que después retomaré en detalle.

De hecho, me resulta difícil hablarles en detalle de esta obra sin retomar cosas que ya dije, o sin entrar en discusiones muy complejas cuyos elementos no podré mencionar en su totalidad; pero es interesante constatar que los autores alternan constantemente entre dos teorías de la acción y, a la vez, de la ciencia: una, que consiste en describir el modelo teórico como un puro artefacto arbitrario que en cierta medida parece coincidir con la realidad y del que puede incluso sorprendernos que no sea más absurdo, más *meaningless*; la otra, que constituye una teoría de la acción muy cercana a la que propuse y que implica decir que, en definitiva, es poco importante que los agentes tengan en mente el modelo propuesto para dar cuenta de las prácticas, visto que, en realidad, todo sucede como si ya lo tuvieran en mente. Cito:

353 Ellery Eells, "The philosophical and psychological significance of Bayesian decision theory", en *Rational Decision and Causality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 24: "*Both as a normative and as a descriptive theory, it is a model of human rationality*" (Tal vez para designar el conjunto de las fuentes citadas en este trabajo, P. Bourdieu se refiere varias veces "a los autores", en plural, del "artículo", cuando en realidad se trata de una compilación de textos de un solo autor).

> La cuestión no es saber si las personas manipulan conscientemente un aparato de ciencia de la decisión formal cuando toman una decisión. Tal como una captación inconsciente e intuitiva de las leyes de la mecánica sustenta la habilidad de un ciclista o de un equilibrista, de la misma forma, una captación inconsciente e intuitiva de algunos de los principios de la teoría de la decisión puede sustentar las decisiones humanas.[354]

Esta obra construye entonces una teoría matemática de la decisión, con probabilidades subjetivas, funciones de utilidad subjetivas, etc., que da cuenta, hasta cierto punto, de la realidad. Como dije la última vez, en el mismo libro se puede decir, en determinado momento, que esto es así, que así es como hacen las personas, y, en otro momento, que esto sucede de manera inconsciente. En este caso, la puerta está abierta a todo, como en Chomsky, cuando se invoca a veces a un cerebro humano que calcula y piensa matemáticamente, y otras veces a automatismos misteriosos.[355] Pese a todo, en esta incertidumbre teórica sobre el estatus, sobre el valor teórico de la teoría, lo interesante es que se plantea de modo muy significativo la cuestión de saber cómo cabe la posibilidad de que un discurso teórico basado en la hipótesis de que, básicamente, los agentes buscan maximizar las oportunidades de éxito teniendo en cuenta las oportunidades de éxito subjetivo, reseñe *grosso modo* la realidad sin formular la hipótesis de que todos los calculadores económicos son geómetras o matemáticos. Esta es la cuestión que quería recordar para que la tengan en mente.

Otro problema interesante en este libro: la oscilación entre la explicación mediante las causas y la explicación mediante las razones. La última clase les había dicho, un poco rápido, que, en definitiva, el problema podía plantearse en una frase: cuando los agentes sociales realizan un acto racional, ¿actúan coercionados por causas o con conocimiento de causa? Estos economistas también hacen esta pregunta. Ellos [la encaran] de pasada, pero es una frase interesante: "Una causa sólo puede determinar a un agente a realizar un acto indirectamente, determinando a este

354 "*The question is not whether people actually consciously manipulate a particular formal decision-theoretic apparatus when making decisions. Just as an unconscious, intuitive grasp of the laws of mechanics underlies the skills of a cyclist or a tight-rope walker, so, in the same way an unconscious, intuitive grasp of some principles of decision theory may underlie human decision making*" (ibíd., p. 33).

355 P. Bourdieu probablemente aplica esta lectura a Noam Chomsky y Morris Halle, *Principes de phonologie générative*, trad. fr. de Pierre Encrevé, París, Seuil, 1973 [ed. cast.: *Principios de fonología generativa*, Madrid, Fundamentos, 1979].

agente a tener razones para realizar este acto".[356] Dejo que reflexionen, es muy interesante...

Dudo un poco al entrar en este tipo de discusiones porque aquellos que tienen poca cultura filosófica deben sentir que están volviendo al último año de su secundaria con la teoría de la decisión y aquellos que están un poco al tanto de estos debates deben pensar que simplifico mucho y que estoy más acá de estos debates de fondo en que se pueden detectar tanto la teoría de la decisión como los problemas de cálculo económico. Como suelo repetir, menciono estas cuestiones no por un pundonor epistemológico, sino con la convicción de que hoy en día este tipo de reflexión es sumamente indispensable para hacer sociología, para escribir sociología, para pensar la sociología.

EVITAR EL MECANICISMO Y EL FINALISMO

Luego de recordar esta problemática de los economistas y los filósofos de la decisión, recuerdo rápidamente el problema tal como lo había planteado. Había indicado, tal vez un poco rápido, que en realidad la noción de habitus me resultaba un instrumento teórico justificado, al menos negativamente, en la medida en que permite evitar la alternativa del mecanicismo y del finalismo. Permite evitar, al mismo tiempo, la explicación mecánica por medio de causas y el finalismo subjetivo como explicación por medio de fines, cuya forma extrema está representada por la teoría que cité la clase pasada. La última clase también dije, muy rápidamente, que estas dos teorías, que parecen ser totalmente antagonistas –la explicación por medio de las causas, la explicación por medio de los fines subjetivos– son en efecto reductibles unas a otras, y como prueba de esto indiqué –como, por cierto, acabo de corroborar al leer ese libro– que el mismo autor puede pasar de una a la otra con mucha facilidad y que, sin siquiera darse cuenta, con relación a la escritura, se podía pasar de una a la otra. Para comprender esta suerte de deslizamiento de una teoría a otra que parece perfectamente opuesta, basta con pensar en la distinción tan clásica en la tradición de la filosofía clásica entre lo que

356 "*The common cause can cause the act only indirectly: by causing the person to have reasons for performing the act*" (Ellery Eells, "Common causes, reasons and symptotic acts", en *Rational Decision and Causality*, ob. cit., p. 149).

se denomina determinismo físico y determinismo intelectual. Esto hará que recuerden a Spinoza pero, a veces, no es en vano.

Tradicionalmente, se distinguía un determinismo externo ejercido por causas exteriores al agente, causas físicas, biológicas o sociales que se imponían al agente. La formulación clásica aparece en el famoso texto de Spinoza: "Cada cosa que es finita y [que] tiene una existencia determinada, no puede existir ni estar determinada a actuar si no está determinada a existir y a actuar por otra causa que a su vez sea finita y tenga una existencia determinada".[357] Por lo tanto, no hay acción sin causa externa, asignable, sin determinismo físico o biológico: la libertad no es más que la ignorancia de las causas. En esto hallamos la utilidad de la filosofía de la *Ética* para desinflar ciertas problemáticas falsamente modernistas. Luego existe el determinismo de tipo intelectual. Contra Descartes, quien plantea la libertad de constituir verdades y valores, Spinoza afirma la imposibilidad para un sujeto razonable o un calculador racional de oponerse, en cierta forma, a la necesidad lógica: la acción aparentemente libre que consiste en decir que 2 más 2 son 5 es en realidad una acción alienada. Spinoza rechaza la libertad como facultad de asentir o de negarse a asentir; no tenemos el poder de suspender nuestro juicio ante la necesidad lógica. Si luego de este rodeo escolar y antiguo volvemos a la teoría de la decisión económica, nos hallamos exactamente ante este mismo tipo de problemas: algunos dirán que las coerciones económicas son tales que los agentes están forzados a hacer lo que hacen, mientras que otros dirán que los agentes están informados. Por ejemplo, los teóricos de las probabilidades subjetivas mostrarán que el cálculo racional se ejerce en los límites de la información disponible y uno podría decir, recordando las teorías de Weber respecto de la acción racional, que el cálculo plenamente racional supone un conocimiento lo más completo posible de todos los datos en juego y, a partir de estos datos, un cálculo óptimo basado en el conocimiento de las probabilidades objetivas de éxito de la acción. Planteado de esta forma, vemos que el problema puede encararse como un problema de determinismo económico-social o como un problema de determinismo intelectual. Al leer entre líneas a los economistas, vemos la diferencia. Unos suponen que los agentes económicos comunes y corrientes están sometidos al determinismo económico y social directo, que actúan en conformidad con las causas, y los otros dirán que actúan con conocimiento de causa, pero es lo mismo. Y si los modelos construidos por el científico dan cuenta de

357 Baruch Spinoza, *Éthique*, proposición XXVIII de *Deo*.

lo que hacen los agentes, se debe simplemente a que los agentes están regidos por causas y a que el científico, al conocer estas causas, conoce lo que hace que los agentes actúen como actúan, ya que la diferencia sólo está en el orden del conocimiento. Por lo tanto, la alternativa entre el mecanicismo y el finalismo no es más que aparente. La última clase había analizado las teorías económicas como una ilustración del finalismo subjetivo, pero, como acabo de mostrar, pueden oscilar entre el finalismo subjetivo y el mecanicismo.

Existe otra forma de finalismo, al que querría llegar hoy: el finalismo de los colectivos o el finalismo objetivo. Frente al mecanicismo, tenemos dos tipos de teoría de la acción: una hace del individuo singular el sujeto de las acciones racionales, la otra busca el sujeto de las acciones racionales, de las acciones históricas, en especies de sujetos colectivos, de entidades colectivas como la Clase, la Nación, el Estado, etc. Hoy querría mostrar, en forma muy breve, que la teoría del habitus o, más precisamente, esta vez, la teoría del habitus más la teoría del campo, que mencionaré luego, a mi entender, permiten evitar las ilusiones del finalismo económico.

Todo el mundo sabe lo que recubre el finalismo de los colectivos. Tenemos ejemplos sencillos de esto con aquellas frases que oímos todos los días en la radio: "La Nación nos dice que...", "El Estado decidió aumentar los impuestos indirectos", "La Iglesia de Francia combate la tendencia al...", o que leemos en los sociólogos: "La escuela capitalista elimina a los niños de las clases desfavorecidas"[358] o "El Estado burgués decide controlar los medios". Estas frases que tienen por sujeto a nociones abstractas que supuestamente representan grupos, colectividades, instituciones, nos resultan tan habituales que pasan totalmente desapercibidas. Pero ¿qué quieren decir? ¿Tienen un sentido? ¿Qué preguntas habría que hacerles a estas frases para que estén sociológicamente fundamentadas?

LA TEORÍA DE LA MÁQUINA

Esta lógica que consiste en reificar colectivos, en hacer de ellos cosas que obedecen a mecanismos o personas que persiguen fines, me pare-

358 Alusión al libro de Christian Baudelot y Roger Establet, *L'école capitaliste en France*, París, Maspero, 1971 [ed. cast.: *La escuela capitalista en Francia*, Madrid, Siglo XXI, 1976].

ce, en un grado suplementario a escala de la teoría, que se cumple con la noción de aparato [de Estado].[359] La noción de aparato es fantástica porque es un mecanismo finalizado: el aparato es algo que está hecho de modo que parece estar hecho para esto. "El aparato escolar elimina a los más desfavorecidos" quiere decir que hay una suerte de máquina –no sabemos qué *deus* fabricó esta *machina*– que, por su propia lógica, con toda la fatalidad de la máquina (siempre decimos que las máquinas son infernales), produce efectos inscriptos en su programa (el programa en sentido informático: fue programado...). Esta suerte de teoría de la sociedad-máquina puede ser compatible con dos filosofías aparentemente opuestas: diríamos que una es más bien optimista y la otra, más bien pesimista. Un caso es el *deus in machina*, en que la máquina funciona por un bien. Es lo que en ciencias sociales llamamos "teoría funcionalista": no sólo la sociedad es una máquina que funciona, sino que funciona por lo mejor, para lo mejor, está configurada de modo que, se haga lo que se haga, produce el bien; parece eliminar a los alumnos, pero, en realidad, lo hace para conservar lo mejor, etc. El otro caso es el *diabolus in machina*, la máquina infernal, diabólica, que está programada para hacer todo lo que no querría que haga el mundo. Podría aportar textos.

Me parece que la teoría de la máquina constituye el límite hacia el cual tienden todos los usos mecánicos de los conceptos cosificados o personalizados –las frases que comienzan por "La clase obrera", "El proletariado", "Los trabajadores", "Las luchas", "El movimiento social", etc., son de este tipo–. Así, todo un verbalismo social vehiculiza una visión ingenuamente finalista que no hace más que retraducir en un lenguaje que aparenta ser noble las reacciones del sentido común, de la indignación moral, de la charla de café, el discurso de tipo: "Está hecho para...". El sociólogo debe primero ponerse alerta y dar el alerta contra esas perversiones del discurso corriente sobre el mundo social, porque se trata de la manera espontánea de pensar el mundo social. Al igual que la física tuvo que liberar del encantamiento –es decir, de la magia, así como de aquello que los psicólogos infantiles describen como un artificialismo infantil– la visión corriente del mundo, de la misma manera la sociología debe liberar del artificialismo social las ciencias sociales: hay una acción, entonces tiene que haber un sujeto. [...] Pienso que los determinantes de todo

359 Alusión a un artículo de Louis Althusser sobre los "aparatos ideológicos de Estado" ("Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, n° 151, 1970; retomado en *Positions*, París, Éditions Sociales, 1976, pp. 76-125 [ed. cast.: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 2005]).

tipo convergen para imponer al pensamiento ordinario y al pensamiento científico el pensamiento en términos de responsable, de sujeto.

El ejemplo simple del terrible accidente en Beaune entre autobuses[360] permitirá que, parábola mediante, entiendan lo que quiero decir. Es el típico caso de un fenómeno social ante el cual la conciencia corriente busca de inmediato algún responsable. Se nombraron comisiones de investigación, jueces; la lógica del interrogatorio debía detenerse una vez que se asignara un sujeto a la acción. El informe de la comisión investigadora que podrán obtener es una lección de sociología científica sobre la que todos los sociólogos deberían meditar. No relataré en detalle, pero la comisión, como tal vez ustedes leyeron en los diarios, enuncia como conclusión la pluralidad de causas relativamente independientes y vinculadas con las características sociales de los agentes implicados. Así, dice que el conductor, "un trabajador temporario", "estaba cansado". Podríamos ir más lejos y decir que hay habitus, personas que son responsables humanos aparentes. Para ir aún más lejos, no alcanza estudiar las veinticuatro horas que precedieron al accidente. Para comprender si había bebido o no, hay que remontarse a la infancia, e incluso a los abuelos (al abuelo y a la abuela). Por lo tanto, hay que hacer una suerte de genealogía histórica del lado de los agentes. Del lado de las condiciones materiales, está el estado de la ruta, la congestión de la ruta que remite a los ritmos de vacaciones, el estado de los vehículos que remite a las empresas, a la estructura de los impuestos, a la existencia de personal temporario, etc. Todo esto no significa que la noción de responsabilidad no sea adecuada: puede serlo, ya que en ciertos juegos sociales puede ser importante "encontrar al responsable"; pero esto mismo nada tiene que ver con la ciencia. No es adecuada científicamente; desde el punto de vista de la construcción de un sistema de explicación científica, lo que está en cuestión es un sistema de relaciones complejas entre agentes, situaciones, etc.

Luego de dar este ejemplo, podríamos volver a lo que suele decirse del mundo social ("La crisis", etc.) y veríamos que el discurso corriente que emiten todos los días las personas a quienes se les paga para hablar del mundo social (los periodistas, los hombres políticos) está muy alejado de lo que hace esta comisión investigadora. Su discurso recae en

360 En este accidente en la ruta estuvieron involucrados dos autobuses que llevaban niños en colonia de vacaciones. Se produjo el 31 de julio de 1982 y dejó 53 víctimas, niños en su mayoría. Por la emoción colectiva que suscitó, se establecieron una serie de medidas respecto de la velocidad de los vehículos pesados y los transportes de niños.

proposiciones del tipo: "El Estado hizo...:", o bien: "Porque los peajes no son suficientemente caros en las rutas, hay embotellamientos". Vuelven a una causa única y a una lógica de la responsabilidad. Lo que me parece importante desde un punto de vista científico, pero también ético (en este caso las dos dimensiones podrían coincidir), es tal vez someter esta propensión del modo de pensamiento ordinario a la teleología objetiva a una crítica del tipo de esa que la filosofía analítica aplica al lenguaje y a las paradojas y paralogismos generados por un uso irresponsable del lenguaje.

EL PODER ONTOLÓGICO DEL LENGUAJE

Antes de llegar a la explicación sobre la teleología objetiva, esto es, la teleología del marxismo, querría decir algunas palabras sobre la interrogación de tipo analítico a propósito del lenguaje, para que ustedes la tengan en mente. Si es importante nombrar correctamente lo que versa sobre el mundo social, se debe a que, como dice el sentido común mediante una expresión popular que me resulta adecuada, "el lenguaje puede versar sobre todo": todo puede decirse; incluso podemos decir lo que no existe.

Aquellos que están impregnados de una cultura filosófica reconocen en esto la tradición que, desde los sofistas hasta Russell, o bajo la forma actual de la filosofía analítica, consiste en interrogarse sobre la legitimidad de un discurso que habla de lo que no existe: ¿podemos hablar de manera legítima sobre lo que no es y, acaso, es que al hablar de lo que no es, reconocemos lo que no es una existencia? Esto es lo que los sofistas luego de Platón llamaban el problema del *tragélaphos* (ciervo-cabrío),[361]

361 "Además, ¿cómo se demuestra el *qué es*? En efecto, es necesario que quien sabe qué es el hombre, o cualquier otra cosa, sepa también que es (ya que en cuanto a lo que no es, nadie sabe lo que es, aunque el enunciado o el nombre signifiquen algo, como cuando digo *ciervo-cabrío*, pero es imposible saber qué es un ciervo-cabrío). Ahora bien, si se ha de demostrar qué es una cosa y el hecho de que es, ¿cómo se demostrará con un mismo argumento? En efecto, ¿la definición y la demostración indican una sola y única cosa? No obstante, *qué es el hombre* y el hecho de que el hombre sea son dos cosas distintas" (Aristote [Aristóteles], *Organon*, t. III: *IV. Les seconds analytiques*, 92b, trad. fr. de Jules Tricot, París, Vrin, 1970, pp. 184-185 [ed. cast.: *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, t. II, Madrid, Gredos, 1988]). "Los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v. g.: *hombre* o *blanco*, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos

vale decir, una quimera, esta suerte de realidad bastarda hecha de dos porciones separadas que pueden existir porque todo puede decirse y, como todo puede decirse, todo puede pensarse, todo puede imaginarse. Pienso que cuando en sociología decimos "El Estado decide que...", es un poco como si dijéramos: "El no ser es" o bien "El ciervo-cabrío salta en el campo"; hacemos una frase que es gramáticamente correcta y que tiene sentido, como habría dicho Frege,[362] pero que no tiene referente. Que sea significante, que tenga un *meaning*, no quiere decir que remita a algo que existe. En otros términos (pido perdón a los que saben, insisto mucho...), cuando digo: "Las clases populares se rebelan contra los impuestos", invierto una serie de presupuestos, exactamente como cuando digo "El rey de Francia es calvo". Este famoso ejemplo de Russell,[363] tan caro a los filósofos del lenguaje, postula como algo evidente que hay un rey de Francia. Parece que digo "El rey de Francia es calvo", pero antes de decir que es calvo digo que hay un rey de Francia. De igual modo, cuando digo "Las clases populares se rebelan contra los impuestos", parece que hablo del aumento del impuesto, pero primero digo que hay clases populares, exactamente lo que constituye la cuestión. Lo mismo sucede cuando digo "El Estado decide que...". En otros términos, hago énfasis en el predicado cuando debería plantear la cuestión que en lógica se manifiesta mediante el cuantificador existencial, esto es: "¿Puedo decir que existe aquello respecto de lo que predigo, aquello respecto de lo que digo algo?".

Creo que perdimos la costumbre de plantear este tipo de cuestiones, en gran parte porque todos respiramos en el finalismo de los colectivos, esta forma blanda de hegelianismo que llega por medio del marxismo, por medio del periodismo, etc. Estamos tan embebidos de esto que, en vez de sobresaltarnos, aceptamos todas estas frases como regalo del cielo. Los lógicos, por su parte, plantean la cuestión del estatus ontológico de las realidades abstractas: ¿los conceptos existen o hay que concluir en un nominalismo? Y, viejo problema de la escolástica, ¿hay que concluir en

---

ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el *ciervo-cabrío* significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con arreglo al tiempo" (ibíd.: *II. De l'interprétation*, 16a, p. 78 [ed. cast.: *Sobre la interpretación*, en *Tratados...*, t. II, ob. cit.]).

362 Gottlob Frege, "Sens et dénotation" [1892], en *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. de Claude Imbert, París, Seuil, 1971, pp. 102-126.

363 Este ejemplo se usa en un artículo de Bertrand Russell de 1905, "On denoting", *Mind*, 1905, pp. 479-493 (trad. fr. de Jean-Michel Roy, posterior al curso: "De la dénotation", en *Écrits de logique philosophique*, París, PUF, 1989, pp. 201-218).

un nominalismo radical o en una suerte de fenomenalismo radical según el cual sólo hablaríamos de nociones y nunca de la realidad, o hay que tomar al pie de la letra todas las proposiciones sobre el mundo social?

En definitiva, en el caso de las ciencias sociales, la crítica del lenguaje corriente, que es un momento en las ciencias, cobra una importancia y una utilidad específicas. Ahora bien, en las ciencias sociales, esta crítica del lenguaje –de la cual son pasibles todos los conceptos abstractos– es particularmente difícil porque, en su caso, la nominación, las palabras, contribuyen a hacer la realidad: no podemos decir simplemente que las nociones deben estar sometidas a la crítica lógica; también debemos saber que esta crítica lógica desemboca inevitablemente en una crítica sociológica en la medida en que –como señalé varias veces– las palabras contribuyen a hacer la realidad. Si, por ejemplo, alguien dice con autoridad que el rey de Francia es calvo, ya no se trata de un problema de lógica, sino de un problema político. Si alguien dice con autoridad que habrá "crisis", contribuye a hacer la crisis. Dicho de otro modo, en el caso de las ciencias sociales, plantear la cuestión del estatus ontológico de las nociones que sirven para nombrar el mundo social es plantear, al mismo tiempo, la cuestión de la significación política del uso incontrolado de nociones que, cuando se emplean con autoridad, aunque implican postulados de existencia, contribuyen a hacer existir lo que designan. Pienso que el ejemplo más simple y más impactante sería el de la existencia de las clases sociales. Si es un problema que, en cierto modo, está resuelto y a la vez es insoluble, se debe a que exactamente estamos de lleno en la paradoja que estoy describiendo: decir que hay dos clases es una constatación, pero cuando esta constatación es proferida por alguien que tiene autoridad para hablar sobre el mundo social, esta constatación contribuye a autoverificarse, es autovalidante. Lo que quería decir –lo hice muy mal por muchas razones y, sobre todo, porque temo que no vean la necesidad de este rodeo– es que la realidad social es, por un lado, la creación de los agentes sociales, en la medida en que son sujetos hablantes. Al mismo tiempo, el hecho de otorgar al lenguaje un poder, un estatus ontológico, equivale a hacer que la lengua desempeñe un rol eminentemente político.

[En mis apuntes preparatorios para esta clase], había anotado un ejemplo que, según creo, permitirá comprender lo que quería decir y, tal vez, transmitírselos mejor. Respecto de los conceptos corrientes que empleamos, los lógicos, sobre todo Ryle, destacan que, como tenemos una definición unívoca de lo que es existir, definición que remite a la manera en que existen las cosas físicas, somos propensos a plantearles a las cosas conceptuales preguntas no pertinentes. Por ejemplo, respecto

del concepto de espíritu –me baso sobre el libro de Ryle, *El concepto de lo mental*–,[364] plantearemos la pregunta de saber dónde se sitúa el espíritu: ¿está en el cuerpo, en la cabeza, en el organismo, etc.? Y llegaremos a lo que Ryle llama el paralogismo del "fantasma en la máquina", con el cual resume la filosofía de Descartes.[365]

Dicho de otro modo: como suponemos implícitamente que una cosa que existe es algo físico, tangible, localizado –existir es estar en algún sitio–, no bien planteemos, respecto de una cosa o de un concepto, la cuestión de la existencia, se estará planteando el problema de su localización. Podría traerles volúmenes o bibliotecas [enteras] dedicadas al problema del *locus*, del lugar de la cultura. Gran parte de la tradición antropológica anglosajona se interrogó sobre el estatus de esta cosa que llamamos "cultura" y [la definió] como aquello que permite a los individuos asociar el mismo sentido a los mismos comportamientos y el mismo comportamiento a las mismas intenciones significantes. ¿Pero dónde existe la cultura? Asimismo, nos preguntaremos dónde existe la lengua, si existe como un tesoro [diccionario] en los cerebros –pueden consultar a Saussure, que tiene una serie de respuestas a esta pregunta–.[366] Otro ejemplo: podremos preguntarnos, y esto nos remitirá a lo que dije, ¿dónde está el principio generador de las acciones? Es decir, ¿dónde está el sujeto? ¿Cuál es la causa? ¿Dónde está el punto arquimediano? En muchos casos, podremos decir que esta cosa que buscan no está en ninguna parte. A menudo, los filósofos analíticos dicen entonces que la mente no está en ninguna parte, lo cual significa simplemente que la cuestión no es pertinente, que le están haciendo a una cosa una pregunta para la cual no está constituida. Responder "en ninguna parte" ya significa "pregunta no pertinente".

364 Gilbert Ryle, *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux* [1949], trad. fr. de Suzanne Stern-Gillet, París, Payot, 1978 [ed. cast.: *El concepto de lo mental*, Madrid, Planeta, 2005].

365 Ibíd., cap. 1: "Le mythe cartésien", pp. 11-24.

366 Saussure escribe por ejemplo: "La lengua existe en la colectividad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre los individuos. [...] Es, pues, algo que está en cada uno de ellos, aunque común a todos y situado fuera de la voluntad de los depositarios" (*Cours de linguistique générale*, ob. cit., p. 38), o también: "Si pudiéramos abarcar la suma de las imágenes verbales almacenadas en todos los individuos, entonces toparíamos con el lazo social que constituye la lengua. Es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o, más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos, pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa" (ibíd., p. 30).

Pienso que, incluso sin saberlo, hacemos preguntas de este tipo al mundo social de manera constante. Si sometiéramos a la crítica de tipo russelliano la frase "La Iglesia dice que...", veríamos que en realidad hay dos proposiciones: una proposición [que afirma que] "Hay algo como una Iglesia", lo cual significa que este algo llamado Iglesia existe, y [otra] que "La Iglesia dice esto o aquello". Luego de colocar en el universo algo como una Iglesia, ahora podemos preguntarnos qué es, para una Iglesia, existir y diremos que una Iglesia existe como una cosa, con el derecho canónico, catedrales, etc. Lo que quería decir es que logramos un progreso considerable para las ciencias sociales cuando nos negamos a dar el salto ontológico. Porque, en definitiva, cuando decimos: "La Iglesia piensa que...", pasamos del hecho de que podemos decir la palabra "Iglesia" al hecho de que algo como la Iglesia existe, y existe como existen las cosas de las que estamos seguros que existen porque podemos tocarlas. Hay muchos debates de este tipo.

CULTURA POPULAR, LENGUAJE POPULAR

Tomaré otro ejemplo y verán la utilidad del rodeo que hice con mucho sufrimiento porque tuve la impresión de que me miraban un poco distraídos [*risas*]... Pasaremos a un terreno más seguro: se trata de la noción de "cultura popular" o de "lenguaje popular", que es una considerable prenda en pugna. El debate vuelve a surgir periódicamente en cada período de crisis; se reinventan debates que se sostienen cien veces y el menor rodeo histórico permite prever todo su desarrollo. ¿Por qué una noción como la de "cultura popular" ejerce una fascinación tan grande? La respuesta puede hallarse, en gran medida, en una sociología de los intelectuales. Queda preguntarnos por qué esta noción está predispuesta a funcionar en la lógica del argumento ontológico que acabo de dar. La demostración sería muy larga y muy difícil, porque las personas invierten muchas pulsiones –de hecho, no sé muy bien por qué–. Ahora bien, si este debate es tan tenebroso, se debe a que –para decir las cosas de manera aproximada– se trata de una proposición del tipo "el no ser es". La cultura (no en el sentido de los etnólogos, sino en el sentido en el que la interpretamos ordinariamente en una sociedad dividida en clases, por ejemplo, cuando decimos de un hombre que es "cultivado" o que "tiene una gran cultura") se opone a la naturaleza, es decir, a las personas excluidas, a las clases dominadas. La cultura es aquello que distingue a las personas de las clases dominantes respecto de las personas de las clases

dominadas. En el terreno del lenguaje, por ejemplo, se mencionan el *langage vert* [habla cerril], las "palabras crudas", lo que se corresponde con la oposición entre lo cocido y lo crudo en que reconocemos la oposición tradicional entre naturaleza y cultura.

Así, la cultura está constituida contra la naturaleza, contra los incultos, es decir, aquellos que dentro del orden social están en estado de naturaleza. Para verificar lo que digo, basta con abrir el diccionario en cualquiera de los pares de adjetivos de estilo educado/maleducado; amable/grosero, etc.; encontrarán un sistema de adjetivos que se organizan en torno a oposiciones del tipo naturaleza/cultura, es decir, dominante/dominado, refinado/grosero, ligero/pesado, distinguido/vulgar. La cultura –reitero– se constituye contra la naturaleza [en el sentido en que] los cultivados se constituyen contra los hombres sin calidad social, que están en estado bruto –busquen "bruto", "brutal" como adjetivos, y tendrán una serie muy interesante–.[367] Cuando se habla de "cultura popular", se hace un "ciervo-cabrío": tenemos el ser de la cultura, y los incultos son el no ser. Se habla de un "ser no ser". Se dice que hay una cultura de las personas contra la cual la cultura se define. Algunos dirán que el sentido de la palabra "cultura" cambió, que se trata de la cultura en el sentido de los etnólogos, de una cultura en el sentido de un modo de vida, de un estilo de vida, etc. Ahora bien, esto de ningún modo es verdad. Las personas que hablan de "cultura popular" lo hacen con una pretensión de rehabilitación y quieren encontrar en esta cosa así definida como algo popular todo lo que les parece constitutivo de la cultura dominante: "Observen el *argot*: es magnífico, ¡está a la altura de Saint-John Perse!" [*risas*]. Si producimos esta suerte de realidad, se debe a que los productores y los usuarios de esta noción tienen intereses sociales tan fuertes que pasan por alto las dificultades; y también a que, en la realidad objetiva misma, una serie de contradicciones permite esta suerte de test proyectivo. Doy un ejemplo más –estaré muy disconforme conmigo mismo– que podrán desarrollar por su cuenta: durante mucho tiempo pensé que si nociones como "cultura popular", "lengua popular", "arte popular" –esto vale para todos los fenómenos simbólicos a los que se adjunta el adjetivo "popular"– podían funcionar, circular, ser comprendidas, etc., se debía a que las personas tienen intereses muy fuertes, a veces incluso vitales, en hacer la *coincidentia oppositorum* –es la definición de la magia, la magia es la reunión de los contrarios– y en pasar por alto las dificultades. Pero me parece que esto también se debe a que estamos acostumbrados

367 Sobre todos estos temas, véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit.

a combinar las palabras y a usar esta propiedad que tienen los sistemas simbólicos de despegarse respecto de sus referentes.

Cuando aplicamos en forma sistemática a la sociología la distinción entre el sentido y la referencia, vemos que lo esencial del discurso político y de las luchas simbólicas de la existencia cotidiana es posible gracias a esta capacidad que tiene el lenguaje, y de manera más general, todos los sistemas simbólicos, de despegar –no recuerdo quién hablaba de "despegue semántico"–[368] respecto de su referente y de "funcionar en el vacío" (Wittgenstein decía esto sobre el lenguaje: en muchos casos, el lenguaje funciona en el vacío).[369] La política se nutre de este abuso de poder simbólico, de este despegue semántico permanente que hace que podamos decir cualquier cosa. Pero el hecho de decir hace existir. Si quiero refutar la noción de cultura popular, estaré obligado a hablar sobre ella y, de este modo, contribuiré a hacerla existir, lo cual constituye uno de los grandes problemas de la lucha política: ¿cómo combatir una noción sin contribuir a su existencia? Es la paradoja de los sofistas: desde el momento en que una cosa es pensable y decible, tiene una forma de ser. Desde que digo "El no ser es", el no ser existe. Desde el momento en que hablo de "cultura popular" para decir que no existe, contribuyo a hacerla existir.

No estoy seguro de poder proceder de la mejor manera, pero igual procuraré retomar lo que acabo de decir para que comprendan al menos la intención de mi propósito. Quise decir que las ciencias sociales estarían muy interesadas en repatriar al territorio de la práctica científica una forma de crítica del lenguaje que se desarrolló en cierta tradición filosófica. Esto nunca se hace porque, como suele suceder, las personas que están en esta tradición de la filosofía analítica se mantienen tal vez lo más distanciadas posible del interés por el mundo social, y las personas que tienen interés por el mundo social suelen, en general por motivos sociales (por formación, por disposiciones, etc.), mantenerse lo más distanciadas posible de esta tradición filosófica analítica que les parece gratuita: "El rey de Francia es calvo", el sofisma del indio,[370] les [parecen ejemplos] un poco gratuitos. Pienso que, además de las dificultades subjetivas que tuve hoy, [hay] una dificultad objetiva que es que siempre

368 Tal vez se trate del matemático René Thom, "Les 'mathématiques modernes': une erreur pédagogique et philosophique?", *L'Age de la Science*, n° 3, 1970, pp. 225-242.

369 L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, ob. cit., § 132, p. 169.

370 El sofisma del indio consiste en decir que el indio que tiene la piel negra y los dientes blancos es a la vez blanco y no blanco.

resulta difícil comunicar, incluso en el pensamiento propio, dos cosas que aprendimos en momentos muy distintos y que están inscriptas en lógicas diferentes.

Es muy impactante que muy a menudo los filósofos de la tradición a quienes hago alusión citen ejemplos tomados del mundo social: por ejemplo, se preguntarán si la Universidad de Oxford no es otra cosa que el conjunto de *Colleges* u, otro ejemplo, si, cuando vi pasar tres compañías que componen el regimiento, aún debo esperar al regimiento.[371] Ellos adoran los ejemplos de este tipo, un poco gratuitos, un poco cómicos, muy oxonienses, que se dicen con una risa contenida, sobre todo sin pensar en el mundo social. De allí la dificultad, en este universo, de pensar en algo real. Asistí a asambleas de filósofos de esta adscripción y constaté que alcanzaba con lanzar un ejemplo real en este modo de pensamiento para [provocar] consternación. Dicho esto, pienso que son personas que hablan del mundo social, tal vez más que cualquiera. Dediqué mucho tiempo a utilizar esta corriente filosófica y a volver sobre mi propia práctica, sobre mi propio uso del lenguaje. Hay que tener en cuenta lo que dice Durkheim, por ejemplo, en *Las formas elementales de la vida religiosa,* esto es, que los conceptos lógicos salieron del grupo, que el mundo social es la lógica, que la teoría lógica es una teoría sociológica.[372] Todos hemos oído eso, pero en el fondo ya no lo creemos porque forma parte del caldo de cultivo de la cultura sociológica. Pienso que trabajar sobre el lenguaje según esta lógica significa trabajar sobre el mundo social, en especial porque, como intenté decir (pero quizá es la cuestión en que fui menos claro), esto se sitúa en el foco del trabajo político: el trabajo político es un trabajo por medio de las palabras, sobre las palabras, que saca provecho de esta propiedad inherente al lenguaje –no es una propiedad social– de poder despegarse respecto de lo que dice y de poder decir lo que no es. Este lenguaje tiene la propiedad de hablar en el vacío, cuando no hay nada para decir, pero, lo más importante, tiene la propiedad de decir, y pienso que todo el tiempo machaca con el argumento ontológico. De hecho, hoy retomé la intención kantiana de decir: "Atención, cuando decimos 'Hay un concepto, *entonces* la cosa existe' –y por lo general, no lo decimos–, machacamos con esos golpes ontológicos, es decir, políticos".

371 Sobre estos dos ejemplos, véase G. Ryle, *La notion d'esprit,* ob. cit., p. 16. G. Ryle los menciona como "errores de categoría" del mismo tipo que el paralogismo del "fantasma en la máquina" (véanse nn. 364 y 365).

372 Véase É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* ob. cit., pp. 616-638.

Antes que nada, quería volver a poner en contacto dos corrientes que participan en la misma tradición de la filosofía analítica pero que son relativamente independientes: la corriente de los exégetas de la lógica de las nociones abstractas y la corriente, representada sobre todo por Austin, de quienes se interrogan sobre el poder ejercido por las palabras. Si combinamos ambas y nos interrogamos sobre lo que es hablar como si existieran cosas que tal vez no existen, deberíamos ver que, cuando tenemos autoridad para hablar, tenemos autoridad para hacer creer que aquello de lo que hablamos existe... En definitiva, es a esto a lo que quería llegar. Decir que las cosas sociales existen sin plantear la cuestión de la verdad de lo que decimos, cuando tenemos una autoridad social para decirlo, es contribuir a hacer que la gente crea que existen –por lo tanto, a hacer que existan–, todo esto sin plantear la cuestión de la existencia y de la no existencia. Para una cosa social, ¿qué es existir? ¿Hay un modo de existencia específico? ¿En qué consiste este modo de existencia específico? Si recuerdan, es la primera pregunta que hice [a principio de año], las primeras frases de mi curso: ¿debemos diversificar esta noción de existencia? Cuando ponemos el verbo "ser" con el sentido de ser y estar [...] luego de un concepto, ¿qué estamos haciendo? En definitiva, para resumir, quería simplemente decir que sabríamos un poco mejor qué es lo que hacemos cuando hablamos del mundo social si supiéramos que estamos incesantemente expuestos a deslizamientos ontológicos.

LA TELEOLOGÍA MARXISTA

Si incluí aquí esta digresión sobre la filosofía analítica del lenguaje, se debe a que me parece que este truco de magia ontológico, esta falsedad en escritura metafísica –como se decía respecto de los argumentos ontológicos–, esta falsedad en escritura sociológica, que consiste en hacer como si las cosas existieran porque podemos hablar de ellas, es más frecuente en la corriente que llamaremos "teleología objetiva". Retomaré este tema. Ya mencioné la dificultad que presenta escribir de manera correcta sobre el mundo social y que el lenguaje, por su lógica, incita a la personificación, por el simple hecho de que decimos el sujeto de una frase, por el hecho de que podemos no sólo predicar cosas en relación con nociones que designan colectivos, sino también simplemente tratar a esas nociones como sujetos de frases que recibirán predicados, como sujetos de verbos que designan acciones; se trata ya de toda una

teleología de la historia que habla por sí sola. En definitiva, la teleología objetiva en su forma marxista está inscripta en el lenguaje corriente. Eso es lo que tengo en mente y, por eso, realizo este rodeo: si todos tenemos más o menos en mente esta suerte de hegelianismo que llamo "blando", se debe a que está en armonía con la estructura profunda del lenguaje que expliqué.

Esto puede parecer un poco rígido y un poco simplista, sobre todo en una época en la que se diserta mucho sobre las relaciones entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista. (Una vez más, sufriré; diré cosas un poco simples, a veces un poco simplistas, pero, creo, útiles desde el punto de vista de lo que quiero demostrar). Cabe decir que la tradición marxista habría roto con la tradición hegeliana de teleología objetiva. Como afirmó Marx (por lo tanto, es verdad –otra proposición: "Marx afirmó su ruptura con Hegel"–), el fin de la historia no es ese fin ideal establecido *a priori*, sino un término material [...] "inscripto en el proceso mismo del cual la teoría es reflejo". Esto figura en términos muy claros en Engels, en la *Dialéctica de la naturaleza* –pienso que Engels es, en definitiva, la sociología espontánea y que, cuando se habla de obstáculo epistemológico, hay que buscar por ese lado–. Cito: "La dialéctica llamada *objetiva* siempre reina en la naturaleza, y la dialéctica llamada *subjetiva*, el pensamiento dialéctico, sólo refleja el reino, en toda la Naturaleza, del movimiento por oposición de contrarios que, mediante su conflicto constante y su conversión final uno en otro, o en formas superiores, condicionan justamente la vida de la Naturaleza".[373] Dicho de otro modo: hay una suerte de armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, y esta armonía es la definición precisa de la finalidad. En cierto modo, el sujeto teórico de cuño dialéctico se adhiere al movimiento teórico de la Naturaleza que no avanza hacia un fin, sino hacia un término –es un cambio de palabra–. El fin no es trascendencia; se descubre científicamente como el término natural hacia el cual se encamina el proceso histórico (este término es necesario –presupone un fin–). En resumen, la filosofía de la historia se ve reemplazada por una ciencia de la historia, por una teleología materialista, es decir, por las leyes. Ya no hay un fin ideal establecido *a priori*, como decía Marx, sino leyes objetivas de la Naturaleza. Resulta ser que estas leyes objetivas de la Naturaleza van hacia un fin absolutamente necesario que es inevitable, el socialismo, y por lo tanto hay un sentido absoluto de la Historia.

373 Friedrich Engels, *Dialectique de la nature* [1883], París, Éditions Sociales, 1968, p. 213 [ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 2017].

Esta suerte de secularización de la teleología teológica de Hegel no es, a mi entender, un cambio radical de filosofía, sino un *aggiornamento.* Y esta suerte de filosofía finalista vergonzosa es en realidad la *doxa* en la que nos sumergimos; podemos identificarla en personas muy distintas, en Weber o en Husserl. Así, Husserl dice en el breve texto traducido al francés en la *Revue de Métaphysique et de Morale*: "Nuestra humanidad europea oculta una entelequia que le es innata, que domina todos los cambios que afectan la forma de Europa y les confiere un sentido [podemos entenderlo, el texto fue escrito en 1936 en Alemania], el de un desarrollo orientado hacia un polo eterno". Y más adelante: "El *telos* espiritual de la humanidad europea se sitúa en el infinito".[374] En cuanto a Weber, sugiero que lean un texto sobre el proceso de racionalización, que es un elemento central de su pensamiento, y en especial –es el texto más claro– la introducción de *La ética protestante,* en que presenta una suerte de panorama de la humanidad desde los babilonios hasta nuestros días del siguiente modo: hay una serie de esbozos –es la palabra que reaparece todo el tiempo: los babilonios esbozaron el cálculo, los caldeos descubrieron la trigonometría, etc.– que se acumularon para proporcionar la sociedad racional, el derecho racional, la música racional, etc.[375] Y en un texto extraordinario sobre la música, anexo a *Wirtschaft und Gesellschaft,* Weber describe la historia de la música occidental desde la Edad Media hasta nuestros días como un proceso de racionalización, de matematización, etc.[376] En un libro muy interesante –no tengo la referencia, lo recordé recién–,[377] Gombrich, el historiador del arte, muestra cómo la tradición hegeliana blanda, esta suerte de Hegel laicizado, acechó a toda la historia social del arte, por obra de personas muy distintas, como Panofsky. Es una suerte de finalismo vergonzoso, de finalismo científico; el fin no es planteado por un sujeto científico que descubre la

374 Edmund Husserl, "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale,* vol. 55, nº 3, 1950, pp. 225-258 [ed. cast.: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea,* en Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés* / Edmund Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea,* Valencia, Universitat de Valencia, 1995].

375 M. Weber, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* ob. cit.

376 Trad. fr. y presentación de Jean Molino y Emmanuel Pedler, posteriores al curso: Max Weber, *Sociologie de la musique. Les fondements rationnels et sociaux de la musique,* París, Métailié, 1998 [ed. cast.: *Los fundamentos racionales y sociales de la música,* Madrid, Tecnos, 2015].

377 Ernst H. Gombrich, *In Search of Cultural History,* Londres, Oxford University Press, 1969 (trad. fr. de Patrick Joly, posterior al curso: *En quête de l'histoire culturelle,* París, Monfort, 1992 [ed. cast.: *Breve historia de la cultura,* Barcelona, Península, 2004].

orientación objetiva de la historia; es calculado científicamente, es necesario y es ideal (en el caso del socialismo). En cierto modo, es lo mismo [que Hegel], pero en una versión peor. En efecto, tenemos lo que me parece la forma más viciosa de la ideología, la ideología enmascarada como ciencia; es decir, la forma moderna de la ideología sobre el mundo social que toma la apariencia de la ciencia y, en cierto modo, se considera imparable. Este fin ya no es oficialmente un fin ideal, pero sigue siendo un fin, ya que necesariamente se avanza hacia él. Este finalismo es aún más misterioso que en Hegel y encontraremos toda esta suerte de mística del "proceso sin sujeto". Tenemos una suerte de movimiento hacia un fin. Nadie sabe por qué vamos hacia allí, cómo vamos hacía allí, pero necesariamente vamos hacia allí.

LA REIFICACIÓN Y LA PERSONALIZACIÓN DE LOS COLECTIVOS

Segunda objeción que me hacen: este fin que sigue siendo planteado, pero con bases científicas, es un fin sin agente que plantea fines y está completamente autonomizado en relación con las prácticas de los individuos. Esto es lo que me resulta más grave desde el punto de vista de una teoría que tomó la *praxis* como principio. El arte de la reificación de los colectivos cumple su rol al máximo. Ahora habría que retomar –no lo haré porque no tendré tiempo– todas las teorías del aparato del Estado y de la función conferida al Estado para ver hasta qué punto lo que llamaba antropomorfismo social, el artificialismo, está manifiesto en todo esto. Cuando se dice "La escuela capitalista elimina", hay una posición final en ausencia de un sujeto, pero ¿cómo se pueden plantear fines en ausencia de sujeto? Cuando se dice que el Estado o la escuela están al servicio de la clase dominante, se piensa en alguien que asigna fines y en instancias que sirven de medios. Según esta suerte de definición instrumentalista, el Estado no es más que un relevo de un fin que no se sabe quién planteó. Entonces, se invocará a la "clase dominante", por ejemplo, o a otro sujeto colectivo, y se realizará una regresión *ad infinitum*. Habría que tener la valentía de decir que es Dios al fin; pero, por supuesto, no se hará, porque se está en una lógica que pretende ser materialista...

Esta suerte de artificialismo genera muchos errores que se ven muy bien en el caso del Estado: el Estado descripto en una lógica estrictamente instrumental es totalmente transparente a los fines que se supone que debe cumplir; por eso, pueden decirse frases del tipo: "El Estado capitalista domina", "El Estado capitalista elimina", porque hay coinci-

dencia de medios y de fines, porque está totalmente ordenado en relación con los fines. Ahora bien, basta con reflexionar sobre el tipo de modelo que propuse –situé de un lado el habitus, luego situaré del otro el campo–, para ver que el Estado está constituido por agentes con habitus. Recuerden el análisis del funcionario que realicé el otro día.[378] Para comprender al inspector del metro o al empleado del correo, hace falta tiempo, hay que conocer las condiciones sociales de producción del empleado que perfora de boletos, el campo donde actúa, etc. –no se puede hacer una frase del tipo: "El Estado perfora los boletos"–. En efecto, nos encontraremos con el paradigma del accidente de Beaune, es decir, un universo de relaciones extremadamente complejas.

Para comprender cualquier *output* (decretos-leyes o una entrevista en un diario) al que se asigna el Estado como sujeto, o del cual nos vemos tentados a conferir la paternidad, la iniciativa, al Estado, hay que traer a la memoria todo el espacio de lo que llamo "campo de poder", del cual tendremos que volver a hablar, las relaciones internas entre las fracciones dominantes de la clase dominante y las fracciones dominadas de la clase dominante, lo cual constituye un universo de relaciones formidablemente complicado que no podemos interpenetrar y simplificar... En cualquiera de los casos, podríamos decir que "el Estado" es una taquigrafía, pero en eso la taquigrafía es mortal. Contra esta suerte de filosofía finalista, de teleología objetiva, ya desarrollé suficientes indicaciones. Lo que diré, a lo largo de este año, será equivalente a lo que se dice mediante esta taquigrafía abusiva.

Como mencioné antes rápidamente, la reificación de los colectivos conduce a dos formas de funcionalismo: un funcionalismo optimista y un funcionalismo pesimista. Ahora bien, en esos dos casos, la fórmula del tipo "está hecho para" está constituida en el discurso objetivo. Dudé mucho en hacerlo pero, para que me entiendan, les leeré algunas frases que resumen el último libro que acabo de escribir sobre el problema del lenguaje:

> Una lengua no se forma de manera espontánea como solemos creer; la legitimación forzada del uso dominante responde a una estrategia política. En Francia, la escuela revolucionaria del siglo XIX desvalorizó la forma popular de hablar nada más que para perpetuar mejor lo conseguido por la revolución –no desarrollo esto–. Esta competencia [lingüística] se asemeja a un

378 Véase la clase del 2 de noviembre de 1982.

> capital remunerado en distinción y en poder. Sus poseedores lo deforman como se salva un mercado y se aseguran de que el capital lingüístico quede repartido en forma desigual. Es importante que por encima del hablar ordinario reine un lenguaje acotado.[379]

"Sus poseedores [...] *se aseguran de que*": este es un ejemplo que muestra cuán difícil es hablar del mundo social sin recaer –no es un juicio de valor– en el finalismo, sin volver a plantear fines. En realidad, existe el universo de los usos del lenguaje, de los agentes que, en interacciones múltiples, complejas, producen un discurso en conformidad con leyes generales que se especifican en cada caso específico: cada vez que hay dos interlocutores, la estructura del mercado depende de la competencia específica de los locutores, que depende de su capital lingüístico, pero también de su capital simbólico. Todas estas cosas suceden todo el tiempo, aquí, allá; y podemos decir, en determinado momento, que hay una lengua dominante, legítima, la que está registrada en los diccionarios, la que hay que conocer para poder hacer política o para poder rendir exámenes.

Y luego hay una lengua dominada que también podemos describir, a la que podemos asignar límites sociales. Ahora bien, a partir del momento en que hacemos taquigrafía, decimos: "Hay poseedores del capital que se aseguran de que la lengua permanezca distintiva", aunque los fenómenos lingüísticos escapan por completo a la conciencia. Hay una frase de Michelet totalmente magnífica sobre Federico II, quien quiso agregar *-e* mudas al final de las palabras alemanas, pensando que de este modo el alemán sería más eufónico. Esto no perduró tras su muerte: incluso Federico II no pudo agregar una sola *-e* muda a la lengua alemana. Dicho de otro modo, estas cosas escapan completamente al control, lo que no quiere decir que no sean pasibles de una acción política, ni que la concentración de la lengua en forma de una lengua estándar, oficial, legítima, que descalifica a las formas locales de hablar, a las formas populares de hablar, no tenga un vínculo con la política, con el Estado. Ahora bien, ¿se trata de una voluntad situada en algún lugar del mundo social, de modo que podamos preguntar dónde? ¿Quién decidió? ¿Dónde está

379 Se trata de *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, publicado por Fayard en 1982. El libro fue objeto de una trad. anotada al inglés en 1991 con el título *Language and Symbolic Power*, luego se publicó en esta nueva forma en francés en 2001 bajo el sello de Seuil: *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit.

el decreto? ¿Quién lo firmó? ¿Quién lo quiso? Etc. Esto tampoco quiere decir que sea una clase en su conjunto: los mayores beneficiarios del capital lingüístico son por completo inconscientes de los mecanismos que les proporcionan este beneficio y suele suceder que esta ignorancia beneficia a los dominados. Suele suceder que las estrategias inconscientes del habitus acceden al nivel de las estrategias conscientes y organizadas, y, sobre todo, de las estrategias colectivas. [...]

Es interesante trazar la genealogía de este modo de pensamiento personalizado sobre el mundo social porque no es seguro que sea universal, y pensé en la imposición del modelo novelesco –sugiero que lo lean por su cuenta porque no desarrollaré este tema–. Pienso que, si la propensión a escribir la historia o lo social en el lenguaje de la personalización es tan fuerte, se debe en parte a la lógica misma del lenguaje, pero también a que los modelos de escritura de los que estamos impregnados –la novela– están enteramente organizados según esta estructura. Un artículo de Michel Butor, en *Sobre literatura II,* me resultó muy interesante respecto de esta cuestión.[380] Butor, como la mayoría de los escritores del *nouveau roman,* reflexiona sobre el problema de la escritura y se pregunta por qué este modelo lineal de la historia que hay que contar se impone con tanta fuerza. No es casualidad que la filosofía de la historia cuente una historia que va hacia un fin, comparable a lo que era una buena historia según la definición de la novela que era dominante hasta Joyce. La gente del *nouveau roman* desconcierta mucho porque rompe la historia, cuenta la historia en desorden. Está inspirada en una búsqueda literaria, pero pienso que hay un trabajo totalmente análogo a realizar para hablar en forma correcta del mundo social.

Me extiendo acerca de este texto de Butor que podrán leer: muestra que el modelo de la historia novelística es una sucesión de decisiones decisivas. El otro día había mencionado la filosofía de la historia según la teoría de la decisión, mediante el *homo oeconomicus.* Todo sucede como si la vida del *homo oeconomicus* fuera una serie de elecciones en las cuales debe maximizar la información y calcular en función de las probabilidades subjetivas y objetivas. Es el modelo típico de lo novelístico, tal como lo define Butor: una serie de esquemas de acciones individuales decisivas precedidas por deliberaciones voluntarias que se determinan unas a las otras; si, en determinado momento, la decisión fuera otra, toda la situación cambiaría y, por consiguiente, una decisión enérgica puede cam-

380 Michel Butor, "Victor Hugo romancier", en *Répertoire II,* París, Minuit, 1964, pp. 215-242 [ed. cast.: "Victor Hugo novelista", en *Sobre literatura II. Estudios y conferencias, 1959-1963,* Barcelona, Seix Barral, 1967].

biar la vida (confróntense Balzac y Stendhal). Es un modelo, y destaca, lo cual me parece muy interesante, que Hugo, en *Noventa y tres* más que en *Los miserables*, es una excepción. A mi entender, lo que plantea aquí es la forma adecuada de hablar del mundo social: la novela es lineal, "la forma biográfica tiende a establecer en la obra un 'hilo' lo más continuo posible. [...]. Entonces, el individuo, por original que sea, ya no puede ser considerado más que como un punto destacable de un campo de fuerzas". De allí la desaparición del personaje novelesco por excelencia: el conquistador de París; en él, ya no hay más Rastignac. Los personajes reales deben su figura histórica a la "combinación de fuerzas [...] que lo[s] desplaza[n]". Entonces Butor cita las páginas de *Noventa y tres* sobre Marat, que no es más que una suerte de médium –en el sentido de la magia– por cuyo intermedio se ejercen las fuerzas del campo. Luego continúa con el problema de la escritura novelística que, a mi parecer, constituye el mismo problema que el de la escritura científica: "¿Cómo asir con palabras estos flujos, estos bullicios, estas texturas, estas migraciones, estos desplazamientos, que provocan o conciernen elementos innombrables?". Y más adelante dice: "Además, sólo conocemos estas fuerzas [que habría que evocar] por los individuos a los que organizan [lo cual representa un gran problema de la sociología: por lo general sólo podemos acceder a los campos de fuerza interrogando a los individuos que están sometidos a ellos y que los expresan refractados a través de las reacciones de su habitus]. Así, debemos realizar estos sondeos, análisis estadísticos, tomar muestras, ser capaces de dividir zonas, polos, tensiones".[381] Di este ejemplo, una vez más con bastante vacilación, porque muy a menudo me preguntan: "¿Por qué escribe usted así? ¿Por qué escribe tan complicado o tan mal, tan pesado, etc.?". Pienso que el problema de la escritura es consustancial al problema del pensamiento adecuado del mundo social; cambiar la manera de usar las palabras significa cambiar profundamente la visión de lo social. Esto es lo que quería decir a partir de mi análisis.

LA SOLUCIÓN DEL HABITUS

En definitiva, el primer balance que querría hacer ahora respecto de los análisis del habitus sería el siguiente: contra estas distintas filosofías de la acción, que son al mismo tiempo filosofías de la historia, la noción de

381 Ibíd., pp. 216, 225, 228, 230.

habitus permite proponer una filosofía de la acción en la cual el sujeto de las acciones –por ahora no puedo desarrollar esto del todo, porque aún me falta el campo...– se encuentra del lado de los agentes aparentes, es decir, de los individuos biológicos, aunque el sujeto de la acción no es el individuo, sino esta suerte de encarnación biológica de lo social que llamo "habitus". Querría mostrar –no sé si llegaré a hacerlo en pocas palabras– cómo la noción de habitus, en definitiva, permite evitar los problemas tan ingenuos que denunciaba la filosofía analítica –Ryle, por ejemplo, cuando señalaba que la tradición cartesiana planteaba al alma cuestiones de existencia que no son pertinentes para ella y que la mente no existía de esa forma–. Pienso que la noción de habitus también es un esfuerzo por responder a la cuestión del modo en que existe lo social. Lo social existe bajo la forma de esa "cosa" –de la cual no hay que preguntarse dónde existe– que vemos manifestarse en dos situaciones. Por un lado, se manifiesta en los procesos de adquisición, de incorporación: las condiciones sociales y económicas modifican a los sujetos sociales, como decía Husserl, la experiencia los transforma continuamente; es el habitus. Por otro lado, asimos el habitus en su efectuación, es decir, cuando este individuo biológico –sobre el cual, poniendo de lado el habitus, sólo se sostiene un discurso biológico– entra con lo social, de lo cual siempre es en parte producto, en una relación que no es pasible de un discurso biológico. En fin, el habitus designa esta doble relación que son la socialización y una manera permanente y duradera de entrar en relación con el mundo social, una modificación duradera de lo biológico.

Una vez más, el peligro de reificación existe. Ya veo las frases del tipo: "El habitus pequeñoburgués hace esto o aquello". Siempre necesitamos reificar, y olvidamos que, lógicamente, no podemos hacer que el habitus sea el sujeto de una frase. Así, el habitus pequeñoburgués es una propensión a hacer acciones de contra-finalidad. Es el tema de una comedia famosa, *L'Heautontimorúmenos*[382] ("el que se castiga a sí mismo", "el que es el verdugo de sí mismo"), y pienso que es una de las formas merced a las cuales podemos pensar al pequeño burgués. El pequeño burgués, si hay que caracterizarlo, está dispuesto a relacionarse con el mundo social de forma tal que su rebelión, lo que reprocha al mundo social, su indignación moral –es una disposición pequeñoburguesa–, suele desencadenar, como efecto suyo, que suceda aquello contra lo que protesta. Dicho de otro modo: el pequeño burgués es alguien que tiene el genio para hacer

382 El *Heautontimorúmenos* es una obra del comediógrafo latino Terencio; Baudelaire retomará el título para un poema de *Las flores del mal*.

que sucedan cosas que no le sucederían si no protestara de antemano contra el hecho de que sucederán. Es un fenómeno interesante desde el punto de vista de nuestra teoría.

Esto nos lleva a otro tema con el que me gustaría concluir [esta clase]: la paradoja de la adecuación parcial de los modelos construidos en la hipótesis del ajuste de las esperanzas a las posibilidades objetivas y de las prácticas reales. ¿Cómo es posible que modelos que suponen que los agentes actúan con conocimiento de causa, es decir, a partir de una evaluación de las probabilidades de éxito que no sabemos cómo se establece, tengan un valor de previsión? Pienso que la noción de habitus tiene como función (es incluso su función principal) dar cuenta de este ajuste de los modelos a las realidades sin hacer intervenir la hipótesis del calculador económico racional, ni la hipótesis de la determinación brutal a partir de las causas.

Desarrollo esto muy rápidamente. Es lo que llamo "causalidad de lo probable", retomando una expresión de Bachelard:[383] el proceso de socialización, lo que Husserl llama "experiencia", lo que se adquiere mediante la confrontación repetida con un mundo social estructurado según cierta lógica, es decir, esta suerte de disposiciones a anticipar lo que sucederá y a esperar lo que sucederá, y, por cierto, a contribuir a hacer que suceda esperando que suceda, es decir, esta disposición a adelantarse, a anticipar lo probable, se adquiere mediante la confrontación permanente con un mundo estructurado, definido por cierta estructura de probabilidades objetivas. Retomaré esto cuando hable de campo, ya que podríamos decir que un campo es un espacio de probabilidades objetivas (es decir que, al entrar en un espacio y al dirigirse a tal lugar, tienen el 1, el 20 o el 50% de posibilidades de éxito). La experiencia –retomo el léxico de Husserl–, en el sentido de disposición adquirida, es esta suerte de arte de anticipar lo que sucederá, y, por cierto, parte de la necesidad social sólo sucede con la complicidad de personas tan preparadas para que esto suceda que contribuyen a hacer que suceda. Esto sería muy pertinente para explicar los fenómenos de violencia simbólica, pero hay fenómenos de dominación que sólo pueden comprenderse por el hecho

383 "La experiencia de la probabilidad puede dar razón de nuestros coeficientes de expectativa psicológica respecto de las probabilidaes más o menos netamente aritmetizadas". (Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, París, PUF, 1934, p. 117 [ed. cast.: *El nuevo espíritu científico*, México, Nueva Imagen, 1981].) Véase Pierre Bourdieu, "Avenir de classe et causalité du probable", *Revue Française de Sociologie*, vol. 15, n° 1, 1974, pp. 3-42.

de que los dominados colaboran en su propia dominación. [...] Y sería en vano buscar el momento en que comenzó el proceso en el cual el principio de mi no decisión es el término: siempre estamos embarcados, aquello siempre empezó antes, etc. A partir de este análisis, puede obtenerse una visión muy determinista, muy fatalista. Creo que algunos de ustedes pensarán que "no hay nada que hacer" y que, al fin, el habitus tiene un carácter trascendental –ya son muchas referencias filosóficas por hoy, pero son útiles–. No pienso que este análisis conduzca necesariamente al fatalismo.

El habitus es producto de la historia. Por lo demás, no tiene sentido decir cuándo comenzó el proceso, pero a la vez, podemos asir su lógica; por ejemplo, su lógica profunda es muy conocida: son problemas de disonancia cognitiva; hay una suerte de tendencia a reducir las disonancias cognitivas; así, es difícil pensar que uno será primer ministro, o simplemente *agrégé* de una universidad o banquero, cuando dejamos la escuela a los 11 años y hay una serie de llamadas al orden social, sanciones sociales... Las sanciones sociales son muy importantes, a diferencia de lo que se cree cuando se universaliza una experiencia burguesa. Una de las características de la experiencia burguesa es que las sanciones del mundo natural y social casi siempre pasan por la mediación de familiares, de la familia, de papá, mamá, de la gente cercana, en la medida en que la familia es protectora, es una pantalla. No es para nada universal. Las experiencias de tipo popular, por ejemplo, son muy distintas: las sanciones suceden de manera mucho más brutal, mucho más directa, como en la educación *à la* Rousseau. Rousseau decía: "No le digas que se va a quemar, deja que se queme";[384] es la diferencia, para avanzar rápido, entre una educación burguesa y una educación popular. Las dos dan visiones del mundo social muy distintas. Según si descubrimos el mundo social físicamente, sin palabras, bajo la forma de "aprendo a la fuerza", como suele decirse, o bajo la forma de discursos ("No, pero ya sabes, hay que prestar atención", "¿No crees que...", "Habría que...", etc.), la representación del mundo social será profundamente diferente.

Dicho esto, la ley fundamental de la adquisición de los habitus será la misma: incluso los habitus que llamo "habitus de libertad", es decir, los habitus definidos por la distancia respecto del mundo, por la distan-

384 P. Bourdieu tal vez mezcla aquí los principios que podemos extraer de la lectura de Jean-Jacques Rousseau en *Emilio o De la educación* (1762, libro III) con una cita de un personaje de André Gide en *Los falsificadores de moneda* (1925): "Antes que repetir sin cesar al niño que el fuego quema, intentemos dejar un poco que se queme. La experiencia instruye mejor que el consejo".

cia frente a los roles, por la distancia respecto de lo que decimos, de lo que hacemos, etc., están vinculados con una forma de necesidad social que se caracteriza como distancia a la necesidad, como una mayor distancia relativa a la necesidad.[385] Incluso podemos decir que el principio fundamental de la socialización es el principio de "necesidad hecha virtud": a fuerza de descubrir que no accedemos a ciertos posibles, terminamos renunciando. Siempre cito una frase de Hume: "No bien sabemos que es imposible satisfacer un deseo, ese deseo se desvanece".[386] Es una proposición muy impactante, pero, sociológicamente, es verdad: las aspiraciones imposibles se tachan, se olvidan, y las esperanzas reales tienden a ajustarse a las posibilidades objetivas. Cuando interrogan a las personas sobre su futuro –así tuve mi primera experiencia de esta ley–[387] tienen las esperanzas de sus posibilidades y quieren lo que pueden, sin que eso sea mecánico. El principio de necesidad hecha virtud se encuentra con disposiciones de, por ejemplo, sometimiento a la necesidad en las clases dominadas que, si reflexionamos al respecto, están sorprendentemente sometidas a la necesidad.[388]

El habitus de necesidad –es decir, el habitus de dominado– es un habitus de sometimiento al orden. No excluye formas de revuelta, pero es un habitus de necesidad en el sentido en que la revuelta no está primero. Decir esto suele generar cierto impacto debido a los equívocos respecto de la experiencia de los dominados que sugerí el otro día y que se basan sobre el hecho de que se ocupan, imaginaria o realmente, posiciones de dominados con actitudes de dominantes: habitadas con habitus de dominantes, las posiciones de los dominados se viven de una forma que no es aquella con la que se viven cuando están habitadas por personas que tienen el habitus de su hábitat. Siguiendo esta lógica, ustedes podrán preguntarme: "Pero ¿cómo explicaría usted las formas de habitus que pa-

385 Sobre la mayor o menor distancia a la necesidad económica y social según los grupos sociales, véase *La distinction*, ob. cit., *passim*.

386 David Hume, *Traité de la nature humaine* [1739-1740], trad. fr. de André Leroy, París, Aubier, 1983, p. 161 [ed. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005].

387 P. Bourdieu hace referencia a sus investigaciones en Argelia (véanse *Algérie 60*, ob. cit., y *Esquisses algériennes*, ob. cit.). También movilizará este esquema de las probabilidades objetivas y de las esperanzas subjetivas en sus primeras investigaciones sociológicas sobre la cultura y el sistema de enseñanza.

388 Véase el capítulo de *La distinction* titulado "Le choix du nécessaire" y consagrado a las clases dominadas (pp. 433-461): "La proposición fundamental que define el habitus como necesidad hecha virtud nunca se deja ver con tanta evidencia como en el caso de las clases populares, ya que la necesidad abarca por ellas todo lo que esta palabra suele darnos a entender".

recen excepciones, el habitus de libertad o incluso el habitus intelectual, el habitus de transgresión?". Es lo inverso de: "Las uvas están demasiado verdes";[389] y está el proverbio que dice: "La hierba siempre parece más verde en el prado del vecino". No tengo tiempo para desarrollar estas tesis, pero podríamos mostrar que un habitus de transgresión es producto de cierto tipo de condiciones de excepción.

Lo que querría decir simplemente es que para dar cuenta de esta paradoja de que los modelos construidos en la hipótesis de la racionalidad no son más falsos de lo que son, hay que suponer el mecanismo de la causalidad de lo probable y algo como el habitus, en calidad de modificación duradera de los organismos, que hace que los agentes sociales actúen como si estuvieran determinados por el cálculo racional de las oportunidades. La frase importante es "Todo sucede como si": recuerden que hay un desfase entre el modelo y la realidad que explica ese modelo; una proposición lógica, matemática, puede explicar la realidad sin ser el principio explicativo de la realidad. La teoría del habitus permite dar cuenta de este hecho fundamental: cuando suponen que un agente social se comportará de manera más razonable que racional –es decir, que se comportará como debería comportarse para no tener historia con el mundo social, habida cuenta de su capital y de las posibilidades objetivas de ganar un desafío con leyes objetivas–, podrán prever a grandes rasgos qué harán las personas.

Los modelos formales producidos según una lógica totalmente descabellada desde el punto de vista filosófico –teoría de la decisión, teleología subjetiva, etc.– son mucho más verdaderos de lo que deberían ser porque, en la realidad, los agentes sociales están modelados, transformados de manera duradera, están hechos, para el mundo en el que actuarán; al mismo tiempo, sin tener que calcular, anticipan la necesidad, lo que da a su conducta la apariencia de la finalidad ("Hizo lo que hacía falta"). Piensen en el ejemplo del sentido del juego que tomé la última clase; el hecho de que el jugador vaya al lugar al que el balón irá mientras que el que lo envía no sabe siquiera a dónde lo envía, es algo milagroso, fantástico. El mundo social está repleto de cosas similares, personas que se adelantan a fines que no plantearon. El habitus es esta suerte de sentido del mundo social, de experiencia que hace que las personas estén ajustadas objetivamente, sin cálculo de ajuste, al menos dentro de ciertos límites, hasta cierto punto, y de manera desigual según los períodos y las

389 "Están demasiado verdes [...] y buenas para un sirviente": es el argumento que usa una zorra, en una fábula de La Fontaine inspirada en Esopo ("La zorra y las uvas"), cuando se da cuenta de que las uvas que quiere comer están demasiado altas para poder agarrarlas.

coyunturas –no es una ley universal–. A partir de esta ley, a mi parecer, podemos comprender las excepciones.

Explicitaré simplemente un tema, que retomaré quizá cinco minutos la próxima clase: esta imposición de la necesidad se realiza, en gran parte, e incluso en lo esencial, más allá de cualquier intervención explícita de la educación, más allá de la mediación verbal, por ejemplo, por medio de las sanciones objetivas (ridículo, fracaso, etc.). Dicho esto, hay acciones, en particular ritos de pasaje que llamo "ritos de institución", que redoblan, refuerzan simbólicamente, mediante toda la autoridad del mundo social, las sanciones objetivas del mundo. En particular, la oposición masculino/femenino mostraría cómo los ritos de pasaje intensifican las sanciones objetivas de un mundo social que, a su vez, está dividido según la oposición masculino/femenino, que se presenta como una estructura de posibilidades objetivas muy desigual. [...][390] Los ritos de pasaje intervienen con la fuerza específica de lo social para agregar más fuerza. Y según esta lógica –diré esto muy rápidamente la próxima clase–, el sistema escolar, educativo, tiene una función muy especial en nuestras sociedades: es la gran institución de redoblamiento simbólico de las sanciones con las cuales se genera la experiencia, en el sentido de adhesión inconsciente a las necesidades objetivas.

390 Véanse P. Bourdieu, "Les rites d'institution", cit., y *La domination masculine*, ob. cit.

Clase del 16 de noviembre de 1982

El ajuste de las esperanzas a las posibilidades • Escaparle al finalismo • La interiorización de lo social • La incorporación de la necesidad • Los ritos de institución • El llamado al orden: el ejemplo de la relación de la familia con la escuela • La relación social en la relación de encuesta • Persuasión clandestina, violencia simbólica • La paradoja de la continuidad • Crítica de la relación científica

Intentaré resumir lo que dije en los últimos encuentros volviendo al esquema que había propuesto en la segunda clase.[391] [...] Me gustaría examinar la diferencia entre la relación R_0, es decir, la relación científica con el mundo social, y la relación práctica R_1 con este mismo mundo. La última vez, mencioné rápidamente la relación R_2, que está allí para simbolizar la relación entre el campo como campo de fuerzas y el organismo biológico en tanto pasible de estar socializado y constituido así como habitus social. Esta relación R_2 –querría retomar este tema– es una relación de tipo genético con la cual se constituye lo social incorporado; en definitiva, esta relación describe el proceso de condicionamiento que se lleva a cabo en cierto tipo de condiciones sociales; este proceso que solemos llamar "socialización" también puede ser llamado "incorporación de lo social".

EL AJUSTE DE LAS ESPERANZAS A LAS POSIBILIDADES

Durante la clase anterior, indiqué que, a mi entender, uno de los mecanismos fundamentales de este proceso es aquel que hace que las aspiraciones de los sujetos sociales, de los agentes, tiendan a ajustarse a las posibilidades objetivas. Esta suerte de ley tendencial, muy general, me parece fundamental para comprender la génesis social del habitus. Puede

391 Véase la clase del 12 de octubre de 1982.

expresarse mediante la expresión corriente "hacer de la necesidad virtud": *grosso modo*, podemos decir que los agentes sociales situados en condiciones sociales determinadas tenderán a ajustar sus aspiraciones, de manera totalmente inconsciente, a las posibilidades objetivamente inscriptas en estas condiciones. Y decía que una de las propiedades de los campos sociales será precisamente la estructura de posibilidad –de "potencialidad objetiva", para hablar como Weber, o de probabilidad objetiva– que se propone, ya sea a un sujeto promedio –lo que supondría un muy buen debate que tal vez retomaré–, ya a un sujeto particular capaz de especificar en su caso particular el valor de estas probabilidades promedio. Esta relación entre las posibilidades y las esperanzas no se instaura de pronto. Está siempre en juego en la experiencia social de los agentes. Había planteado, refiriéndome a Husserl, la equivalencia entre la experiencia y el habitus –es uno de los sentidos que podemos dar a la noción de habitus–. La experiencia social como forma incorporada de las regularidades objetivas es producto de esta suerte de ajuste permanente entre el agente biológico y el mundo: las regularidades objetivas pasan a ser reglas inmanentes de comportamiento. Como indicaba, la incorporación de las posibilidades conduce a disposiciones que, al estar objetivamente ajustadas a las posibilidades objetivas, engendran acciones que pueden aparecer como inspiradas por la intención de ajuste a estas condiciones. Este análisis de la génesis del habitus explica la apariencia de finalidad que dan las conductas humanas sin hacer intervenir ningún principio de explicación teleológica.

Debido a que, tendencialmente y hasta cierto punto, los agentes sociales están ajustados a las condiciones objetivas en que fueron producidos, *ceteris paribus* –es decir, siempre y cuando las condiciones objetivas en las que actúan no sean tan distintas de las condiciones objetivas en las que fueron moldeados–, tienen espontáneamente, más allá de cualquier cálculo racional, conductas que tienden a ajustarse a estas posibilidades. Es importante hacer la siguiente salvedad: "Siempre y cuando las condiciones en que fueron producidos no sean tan distintas de las condiciones en las que funcionan". En efecto, de cierta manera, el habitus tiende a reproducir el mundo del que es producto, pero allí puede haber desfases según lo que podríamos llamar "paradigma Don Quijote" –Marx emplea la imagen de Don Quijote dos o tres veces, pero no deriva grandes conclusiones de ella–.[392] Por ejemplo, los fenómenos de envejecimiento, en

392 En *La Ideología Alemana* menciona a modo de burla el idealismo de los jóvenes hegelianos como Franz Zychlin von Zychlinski (K. Marx, *L'Idéologie*

su dimensión social, pueden comprenderse en la lógica del desfase entre las condiciones sociales de producción del productor de conductas y las condiciones sociales en las que funcionan estas conductas:[393] cuando durante una generación las condiciones de existencia son sometidas a una transformación radical, los agentes sociales que son producto de las condiciones radicalmente transformadas pueden quedar desfasados respecto de las condiciones objetivas de actualización de las disposiciones que están profundamente incorporadas. De esta manera, a cada instante pueden generar conductas que en otro estado de las cosas estaban adaptadas, pero que en las nuevas condiciones llegan a contratiempo, y tenemos un fenómeno de contrafinalidad.

Dicho de otro modo: si la noción de habitus permite comprender uno de los casos típicos de las relaciones entre las condiciones de producción del habitus y las condiciones de actualización de este habitus, también permite comprender los casos en que no hay concordancia y en que, al mismo tiempo, hay contrafinalidad. El habitus moldeado bajo condiciones de penuria puede, por ejemplo, resultar completamente inadaptado en una situación de despilfarro.[394] Por ende, estas contradicciones entre el habitus y las condiciones en las cuales debe funcionar están inscriptas en la teoría; y las personas que entienden el habitus como una suerte de reproducción circular y mecánica de las condiciones de las cuales es producto tienen una mala lectura –que por cierto suele ser intencional, porque es más fácil criticar...– de la noción.

ESCAPARLE AL FINALISMO

Eso supone que es importante no tener una lectura finalista de este mecanismo ni, por consiguiente, del proceso mismo de socialización. Lo anterior remite a otra crítica que se hizo a la noción y que, como la primera, tiene como objeto no la noción tal como la concibo, sino la noción tal

---

Allemande, en *Œuvres*, t. III, ob. cit., p. 660 [ed. cast.: *La Ideología Alemana*, Madrid, Akal, 2014]).

393 Sobre el proceso de envejecimiento, véanse P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., p. 123, y "L'invention de la vie d'artiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 2, 1975, en especial pp. 75-81.

394 Véase una argumentación al respecto en *La distinction*, ob. cit., pp. 435-436: "Los advenedizos suelen tardar mucho tiempo, a veces una vida entera, en aprender que lo que consideran una prodigalidad culpable forma parte, en su nueva condición, de los gastos de primera necesidad".

como se la concibe para poder criticarla. Como tal vez hayan entendido, debido a la insistencia con que denuncié todas las formas de teleologismo, una de las funciones del concepto de habitus es evacuar la teleología dando cuenta al mismo tiempo de una apariencia de teleología. Así, se puede hacer reaparecer la teleología –admitiendo que desapareció a escala de la relación entre el habitus y el campo– a escala de la relación entre las condiciones de producción del habitus y las condiciones de actualización del habitus. Entonces, se describirá de manera totalmente errónea el proceso de socialización como un proceso final, teleológico, al decir: "Las personas están producidas para"; y se imputará al poder, a los dominantes, al Estado o a no sé qué potencia la acción de socialización que hace que luego, por ejemplo, las personas no se rebelen. Ahora bien, la noción de habitus es importante en el ámbito de la sociología política porque en ciencias sociales un error elemental, e incluso común por ser elemental, consiste en confundir –como decía la gente de buen tono– la ley y las costumbres, o el producto de las voluntades con el producto de regularidades totalmente independientes de los sujetos.

En el ámbito de la sociología política –lo que diré parece trivial, pero deja de parecerlo si pensamos en lo que suele decirse del orden político–, el error consiste en creer que la conservación del orden social necesariamente conlleva un fin, es voluntaria; dicho de otro modo, que no hay orden que no tenga un sujeto: el orden político sería el producto de la propaganda, o bien de la acción política –ya sea material o simbólica– de la represión, de la opresión material o simbólica. Una función de la noción de habitus es dar cuenta del hecho elemental de que, como dije la otra vez, uno puede ser producido en condiciones indignantes sin rebelarse contra esas condiciones indignantes, en la medida en que esas condiciones indignantes producen el habitus ajustado a esas condiciones indignantes; luego, una forma de aceptación del mundo indignante. Desde el punto de vista de una filosofía del sujeto, como en Sartre (podríamos tomar de él ejemplos magníficos de textos de simpática ingenuidad en *El ser y la nada*), diremos que el mundo es indignante, no porque es indignante, sino porque estamos indignados, lo que corresponde a variaciones sobre el tema: "¿Es linda porque la amo o la amo porque es linda?", es decir, el viejo debate entre objetivismo y subjetivismo. Este tipo de consideraciones es posible siempre y cuando permanezcamos en una filosofía de la conciencia, del sujeto, en la cual no puede haber efecto alguno que no sea producto de intenciones dirigidas a fines.

En el caso de la política y el orden político, la noción de habitus aporta una cosa trivial, pero importante; esto es, que cierto *quantum* de adhesión al orden se da inmediatamente cuando hay un orden; por el simple

hecho de que existen, todos los órdenes sociales tienden a producir las condiciones de su propia perpetuación. En la medida en que esta ley fundamental del ajuste tendencial de las aspiraciones a las posibilidades se impone en todos los universos sociales, todo el orden social, desde que existe, tiende a hacerse, si no reconocer, al menos aceptar, porque produce personas que tienen por orden mental algo como la interiorización del orden social. Ahora podríamos analizar lo que cabría llamar realismo "popular" –como dije el otro día, el adjetivo "popular" siempre debe emplearse entre comillas, con mucha prudencia–: el realismo de las clases populares como forma de ajuste anticipado no implica necesariamente la resignación a las condiciones tal como son y al mundo tal como es. El hecho de llamar al pan, pan, y al vino, vino, de rechazar una de las disposiciones fundamentales de la visión burguesa del mundo, que es una relación de negación, de automistificación, de encantamiento, etc., esta disposición popular a ver el mundo tal como es y, en cierto modo, a aceptarlo como tal, es uno de los casos de la relación entre las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas. Imponiéndose a los más dominados con una violencia y una necesidad particulares, las estructuras objetivas imponen con especial rigidez estructuras cognitivas y evaluativas rígidas y rígidamente ajustadas a las necesidades rígidas que las produjeron.

Aquí podríamos hacer un análisis –según creo, importante– de las actitudes de las clases populares. En materia de política, habría incluso que comparar esta suerte de realismo que no es el realismo científico, sino que se le asemeja en ciertos elementos, y que consiste así en tomar la necesidad como es, con lo que Marx llamaba –en un texto muy cómico sobre Séneca y los estoicos en *La Ideología Alemana*– el "ascetismo de ricos" que consiste, por ejemplo, en denunciar los excesos del consumo.[395] Marx decía, más o menos, que la denuncia del consumo es típicamente una ideología de consumidor. Por mi parte, pensaba en cosas que se han dicho en épocas recientes respecto de la "sociedad de consumo":[396] hay un abismo entre cierta denuncia de la necesidad y esta suerte de realismo, una y otra pueden coincidir en un rechazo de la necesidad, pero

395 Acerca de la fórmula "lujos de privilegiados", véase la clase del 2 de noviembre de 1982, n. 329.

396 Suele considerarse inventor de la noción "sociedad de consumo" al teórico marxista Henri Lefebvre (en *Critique de la vie quotidienne*, París, L'Arche, 1958). En pleno pos-68, Jean Baudrillard la hizo tema de en un ensayo de éxito inmediato (*La société de consommation*, París, Gallimard, 1970 [ed. cast.: *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009]).

con expectativas por entero diferentes. Para avanzar rápido, podríamos oponer cierto tipo de rechazo a cierto tipo de denuncia, más canónica, de las condiciones materiales de existencia de las clases dominantes. Esta suerte de experiencia del mundo está vinculada a una forma particular de experiencia, y, de algún modo, podríamos hacer una fenomenología diferencial de las experiencias sociales del mundo a partir de la idea de que la ley del ajuste de las esperanzas a las posibilidades producirá, según la índole de estas esperanzas, experiencias diferentes del mundo, en particular, de los grados de libertad ofrecidos a la acción humana. Si tuviéramos que hacer un cuestionario para estudiar las filosofías o las teorías espontáneas de las distintas clases sociales, uno de los puntos cruciales sería seguramente la oposición entre la necesidad y la libertad; las visiones más deterministas tendrían más posibilidades de ser aprobadas del lado de las clases más determinadas y las visiones más libertarias o liberales –que no hay que confundir: son dos variantes interesantes–, del lado de los más privilegiados, que están a distancia suficiente de la necesidad como para concebirse capaces de jugar con esa necesidad. Era un paréntesis, pero quería rechazar cierta cantidad de ideas falsas que podía haber sugerido el otro día al avanzar un poco rápido.

LA INTERIORIZACIÓN DE LO SOCIAL

En ese momento, sobre este proceso de socialización, recordé básicamente el fenómeno del ajuste de las esperanzas al campo. Podría haber empleado un lenguaje un poco diferente, que a continuación sería, creo yo, particularmente útil, para comprender las relaciones entre las disposiciones –suelo definir el habitus como un sistema de disposiciones, es decir, de maneras de ser duraderas que son producto de las condiciones de existencia– y las posiciones en un espacio social. Dije "las esperanzas ajustadas a las posibilidades", pero podría haber dicho que las estructuras incorporadas, las estructuras mentales, tienden a ajustarse a las estructuras sociales o, en otros términos, que las estructuras cognitivas y evaluativas que los agentes sociales invierten en su conocimiento –en el sentido de R_1– del mundo social son, en parte, producto de las estructuras objetivas o de la incorporación de estas estructuras objetivas.

Retomaré este tema que ya encaré varias veces, pero sin más quería traerlo a colación porque será extremadamente importante para comprender ciertos fenómenos dentro de los campos especializados. Por ejemplo, en el campo literario, el campo científico o el campo universi-

tario, las taxonomías, los sistemas de clasificación que los agentes sociales suelen poner en práctica para pensarse unos a otros, para pensar el mundo social o el campo en el que están, son producto de la incorporación de estructuras objetivas del campo. Así, oposiciones como joven/viejo, que en ciertos estados de los campos sociales son muy pertinentes, cuando se plantean problemas de sucesión y conflictos de generación –los conflictos de generación suelen ser problemas de sucesión–, están en la objetividad de las estructuras sociales y funcionan, en forma ligeramente transformada, en las conciencias de los agentes que piensan estas estructuras sociales.

La mayoría de las grandes clasificaciones que, por lo general, son dualistas, los pares de adjetivos cuyos términos (alto/bajo, común/raro, pesado/liviano, etc.) funcionan para poner orden en el mundo social, hacen ver el mundo social como un orden para comprender en él alguna cosa y hallarse en él, son una forma transformada de oposiciones objetivas de este mundo, de este orden. El hecho de que funcionen en estado incorporado como principio estructurante mientras están en la realidad objetiva, es responsable de uno de los efectos fundamentales del ajuste de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas, vale decir, de la experiencia de la evidencia y del "eso es evidente". La mayoría de las taxonomías, de las oposiciones o de las palabras que sirven en los usos ordinarios para pensar la oposición entre el pueblo y el no pueblo, o entre el burgués y el pueblo, son de una pobreza fantástica: alcanza con abrir el diccionario en una de estas entradas (por ejemplo, pesado/liviano), para ver que son, por excelencia, terrenos en los que los diccionarios son circulares: "distinguido: *véase* vulgar", "vulgar: *véase* distinguido", "pesado: *véase* liviano", "liviano: *véase* pesado", o equivalentes: "liviano = fácil", "fácil = inútil", "inútil" los lleva a "pesado". Los sistemas de oposición desempeñan un rol determinante y gran parte del discurso estético no es más que un sistema de adjetivos o de epítetos; Barthes lo decía[397] –y sobre esto, estaré cien veces de acuerdo con él–. Estos siste-

397 Roland Barthes escribe, por ejemplo: "Si examinamos la práctica común de la crítica musical (o conversaciones "sobre" la música: a menudo se trata de lo mismo), es evidente que la obra (o su ejecución) siempre se traduce exclusivamente por la categoría lingüística más pobre: el adjetivo. La música, por una tendencia natural, es aquello que de inmediato recibe un adjetivo. [...] No hay duda de que, en cuanto convertimos un arte en un sujeto (con un artículo) o en tema (de conversación) no nos queda más remedio que predicar algo sobre él" (Roland Barthes, "Le grain de la voix" [1972], en *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, París, Seuil, 1982, p. 236 [ed. cast.: *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós, 1986]).

mas de adjetivos, que alcanzan para comportarse bien ante una obra de arte y a menudo ante una obra científica cuando no queremos entrar en su lógica, son muy pobres, caen muy evidentemente en la circularidad viciosa; para que funcionen tan bien, hace falta un principio mucho más poderoso, que no es otro que el de la concordancia entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas. De hecho, estos sistemas funcionan siempre y cuando no les pidamos que se expliquen; alcanza con que les pidamos que se expliquen, incluso en una disertación, para que muestren su formidable debilidad.

La concordancia de las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas es absolutamente fundamental para el buen orden social: es uno de los fundamentos –volvemos a lo que decía antes sobre los fundamentos no deseados del orden político– más profundos del orden político. Es lo que, justamente, el cuestionamiento político no cuestiona.[398] El cuestionamiento político gira en torno a esta *doxa* profunda. El universo de la *doxa* rodea la esfera de la opinión, ese pequeño universo de lo que está en discusión, en el que opondremos ortodoxia y heterodoxia. El universo de la *doxa* es precisamente todo aquello sobre lo que no hay cosa alguna que discutir porque es evidente, por el hecho de que las estructuras mentales concuerdan tanto con las estructuras objetivas que, como suele decirse, no ocasiona problemas, no genera dudas, es así.

LA INCORPORACIÓN DE LA NECESIDAD

Como suele suceder, me fui por otro lado. Regreso pues a la lectura finalista de la noción de habitus. Una primera lectura vuelve a dotar de finalidades a la noción de habitus, al decir que el habitus está hecho para ajustarse a las posibilidades objetivas; separa el habitus de sus condiciones sociales de producción, de la ley tendencial del ajuste de las esperanzas a las posibilidades. Una segunda lectura vuelve a dotar de finalidades al habitus y lo ve no como el producto de una ley, sino como el producto de una voluntad, al decir que si hay adhesión inconsciente, automática, de los agentes sociales a principios, a valores contrarios al interés objetivo o a sus representaciones, se debe a que sus disposiciones fueron producto de una acción voluntaria, deliberada, organizada.

398 Sobre este tema, véase "Questions de politique", cit.

Esta es una lectura completamente falsa, que rechazo de plano, e incluso diré que la noción de habitus está allí para dar cuenta –como dije varias veces– del hecho de que puede haber adhesión a un orden sin que nadie haya querido adherir, ni [haya querido] la adhesión. Esto es lo que quería agregar sobre este tema.

Para dar cuenta de lo que son los habitus y de que las esperanzas tienden a ajustarse a las posibilidades objetivas, sólo hice intervenir mecanismos objetivos. También podemos recurrir a mecanismos psicológicos, como la tendencia a suprimir las disonancias que citaba en la clase anterior. Y podemos hacer intervenir la "teoría de los niveles de aspiración" que todos conocen.[399] Es una psicología tan elemental que dudo en mencionar este proceso cien veces observado en el cual, experimentalmente, un agente social que, por ejemplo, asume un objetivo de 10 y obtiene 2 tiende a acercar gradualmente el objetivo al desempeño, el nivel de aspiración al nivel de realización: dice 8, hace 4; dice 6, hace 5; luego dice 5 y hace 5. Esta suerte de tendencia al ajuste de las aspiraciones a las posibilidades objetivas se efectúa de manera totalmente inconsciente y sin que haya necesariamente una intervención de agentes. Una parte muy importante de lo que las personas adquieren e incorporan en forma de habitus no es producto de intervención humana explícita alguna.

Querría insistir un poco en este tema. Evidentemente, como sociólogo, cuando formulo una proposición relativa a los agentes sociales "en general", me desdigo de inmediato, y si me observan, verán que suelo corregirme... Entonces, hay que señalar que esto es evidentemente de manera diferencial según las clases: *grosso modo*, podemos decir que, incluso en las clases en las que la intervención y la mediación de los adultos son máximas, en gran parte la incorporación se realiza sin mediación de agentes sociales, sin que intervengan voluntades, normas explícitas o, para ir rápido, la educación.

La educación que se realiza por medio de la ley tendencial es entonces una educación sin sujeto, sin sujeto educante y, a fin de cuentas, sin sujeto educado. En definitiva, realiza en el caso del orden social lo que Rousseau soñaba para el orden natural: una educación en la cual los agentes hacen sus experiencias y hacen su experiencia haciendo sus experiencias. Estas experiencias son aspiraciones desmedidas que se cho-

399 La teoría de los niveles de aspiración, o "teoría de las expectativas", cuyo principio P. Bourdieu resume en la oración siguiente de su exposición, fue desarrollada por el psicólogo Kurt Lewin: *A Dynamic Theory of Personality*, Nueva York, McGraw-Hill, 1935 [ed. cast.: *Dinámica de la personalidad (selección de artículos)*, Madrid, Morata, 1973].

can con el fracaso. Son experiencias desafortunadas que obligan a reducir las pretensiones, y una de las experiencias sociales fundamentales –de la cual la sociología, por extraño que sea, casi no se ocupó antes de que yo me ocupara realmente (no digo esto para celebrar mi originalidad, sino, al contrario, para sorprenderme por el comportamiento extraño de los sociólogos)– es esta experiencia de la desinversión progresiva que es más o menos afortunada, más o menos desafortunada.

Este sería otro medio por el cual el sociólogo podría contribuir a la teoría del envejecimiento del cual hablaba antes: el envejecimiento es, entre otras cosas –digo "entre otras cosas" porque lo que decía antes no es exclusivo–, esa suerte de proceso por el cual nos volvemos realistas y adquirimos una capacidad generativa de esperanzas ajustadas a las posibilidades: no soñamos, no hacemos más locuras –aunque haya excepciones y algunos sigan "haciendo locuras" [*risas*]–. La socialización es esa suerte de dialéctica permanente entre lo que querríamos y lo que podemos, entre el principio de realidad y el principio de placer, según la oposición freudiana,[400] o entre el utopismo y el sociologismo, según la oposición marxista. Podríamos decir que cuanto más viejos nos ponemos, más tendemos a tener una actitud sociologista. El sociologismo es la tendencia a ver el mundo como si estuviera completamente determinado por las leyes sociales. Marx oponía el sociologismo al utopismo, como tendencia a poner entre paréntesis el poder social y a hacer como si pudiéramos suspender la acción de las leyes sociales. Pienso que normalmente esta suerte de lucha permanente entre principio de realidad y principio de placer, entre la *libido dominandi* (o *sciendi*, o todo lo que queramos...) y las leyes objetivas de los campos, se alcanza mediante la victoria del campo, mediante la victoria de las estructuras objetivas en el sentido de que la lucha en sí misma modifica al luchador. Podríamos retomar el análisis de Marx y de Hegel sobre el trabajo: el trabajo de lucha transforma a quienes luchan –es algo muy banal, pero importante para comprender el movimiento obrero, por ejemplo–, aunque sólo sea porque deben transformarse para luchar, y para luchar de modo duradero, y para luchar todo el tiempo en vez de luchar de vez en cuando. Esta suerte de incorporación de la necesidad que se realiza en ocasión del enfrentamiento a la necesidad, en el esfuerzo mismo para superarla,

400 Sigmund Freud, "Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique" [1911], en *Résultats, idées, problèmes, I*, París, PUF, 1985 [ed. cast.: "Los dos principios del funcionamiento mental", en *Obras completas*, vol. II, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012]).

es algo totalmente fundamental. En definitiva, eso es lo que la noción de habitus significa.

Tenemos entonces esta acción automática, pero espontánea, de la necesidad social: el principio de necesidad se impone, recordamos las regularidades sociales cuando queremos transgredirlas. Otra oposición que podría tomar respecto de este tema es la que establecía Alain entre el cuento maravilloso y la fábula: el cuento es lo novelístico, las calabazas que se transforman en carrozas –en resumen, es el principio de placer–; la fábula es el principio de realidad, el lobo que se come al cordero, etc.[401] En la vida cotidiana, pasamos del cuento a la fábula, y tener experiencia es saber que el mundo social tiene leyes –las pastoras rara vez se transforman en princesas, los príncipes rara vez se casan con las pastoras, etc.– y que estas leyes sociales no pueden transgredirse, que a lo sumo pueden transformarse, pero merced a un trabajo. Esta suerte de educación sin agente educador y, al cabo, sin agente educado, se realiza mediante los llamados al orden con posibilidades objetivas: querría ser *polytechnicien*, pero desafortunadamente, en *huitième* [cuarto año de primaria] me envían a una mala orientación, luego, en *seconde* [anteúltimo año de secundaria], aún peor, etc. [...]

Retomaré este tema porque el sistema escolar, en nuestras sociedades, es una de las grandes mediaciones con las cuales el orden social inculca su orden, hace incorporar el orden. Dice, a veces explícitamente –pero por lo general no necesita decirlo explícitamente–: "No estás dotado para", "No está en tu naturaleza ser un *polytechnicien*". Esto es filosofía política si volvemos a pensar, según el ejemplo que siempre doy, en el sueño de Platón en *La República*, que es que cada uno haga aquello para lo que está hecho, lo que forma parte de su esencia:[402] esto es lo que el sistema social obtiene sin necesidad de procesos tan complicados como los que imagina Platón en el mito de Er[403] o de intervenciones políticas expresas que consisten en decir a las personas: "Ustedes no están hechos para ser gerentes generales [PDG], sino para ser barrenderos", lo cual sería una intervención explícita indispensable si el sistema social tuviera sólo esta técnica. Ahora bien, las cosas se hacen imperceptiblemente; hay una suerte de trabajo continuo en el proceso de socialización. En relación con esto, suelo pensar en la paradoja del montón de trigo: son

401 Sobre esta oposición entre el cuento, "relato de plegaria concedida", y la fábula, de la cual "lo verdadero [...] está todo en la terrible imagen", véase Alain, *Les Dieux*, París, Gallimard, 1934.

402 Platon [Platón], *La République*, Libro II, 369-370.

403 Ibíd., Libro X, 614b-521d.

inflexiones sensibles, gota a gota, que, cuando las integramos, presentan grandes desviaciones. De este modo, el mundo social nos endereza [...] o nos encorva, nos vuelve blandos o, al contrario, nos pide que estemos derechos, mediante pequeñas intervenciones que suelen ser externas a todos los agentes. Asimismo -pienso que esto es importante-, como no implica la intervención de agentes educadores, la necesidad se impone más aún como necesaria, es decir, natural: nos resulta tanto más fácil rebelarnos contra mandatos parentales, por ejemplo, que contra sanciones que aparecen como las sanciones de la necesidad. La intervención de mecanismos y de mediaciones aparentemente neutras y socialmente irreprochables (como el sistema escolar) es extremadamente importante para experimentar estas sanciones como casi naturales.

Uno de los términos, uno de los resultados -no uso la palabra "objetivo", que está en el registro del finalismo- de la socialización es la naturalización de las regularidades objetivas: las regularidades sociales se vuelven naturales al estar incorporadas -lo dije diez veces hoy- con el ajuste de las regularidades objetivas y de las regularidades subjetivas. Este proceso de naturalización se lleva a término de manera particularmente exitosa cuando se ejerce por medio de instancias cuya acción tiene la apariencia de la Naturaleza y es, por ende, casi natural. Los mecanismos sociales (o más bien los cuasi mecanismos, porque la palabra "mecanismo" tiende a fisicalizar el mundo social) son lo que, en la sociedad, se asemeja más a esto. Por ejemplo, la ley fundamental de la transmisión del capital cultural que enuncia, *grosso modo*, que el capital cultural va al capital cultural, actúa, en definitiva, tras la apariencia de la naturaleza, como una ley física: "Tendrás los resultados escolares proporcionales al capital cultural de tu familia". Este mecanismo pasa totalmente inadvertido (hasta que los sociólogos lo abordan) y estos efectos se piensan en la lógica del don, de la elección, del mérito. Los mecanismos producen un efecto de naturalización. Las sanciones objetivas aparecen como resultado de una suerte de potencia ante la cual los hombres no pueden hacer nada, de la cual los hombres no son responsables y de la que sólo la naturaleza, pero esta vez humana y no física, es responsable. Estos mecanismos tienden a imponer una forma de sometimiento a la necesidad. Sé que el realismo de las clases populares, del cual hablaba hace un momento, causa sorpresa al populismo adolescente, pero todas las investigaciones muestran que la creencia en el don como factor de éxito escolar crece a medida que desciende la jerarquía social. Es un fenómeno paradójico -para la *doxa* común-: para avanzar rápido, cuanto más pertenecemos a una clase social en que las posibilidades de ser eliminados por el sistema escolar son grandes, más posibilidades tenemos de vivir la sanción escolar como

justa, natural y como pura sanción de dones naturalmente desiguales. Este hecho social es buena ilustración de lo que decía: la necesidad social toma la apariencia de la necesidad natural y se ejerce por medio de mecanismos. Existe cierta cantidad de mecanismos económicos del mismo tipo, pero estos se han hecho conscientes mucho tiempo atrás y la tradición de las luchas políticas sobre los mecanismos económicos no existe con respecto a los mecanismos culturales. La opresión cultural es mucho más inconsciente y la alienación cultural tiende a excluir cualquier conciencia de la alienación, lo cual no es necesariamente el caso de la alienación económica.

Quería insistir un poco en esta cuestión. Solemos olvidarla por completo, pero pienso que tiene consecuencias políticas de primer orden, en especial para pensar la sociología política.

LOS RITOS DE INSTITUCIÓN

Pero la acción del mundo social –a esto quería llegar– no se ejerce únicamente por medio de esta suerte de educación sin educadores, sin agente educador y sin educado consciente. Se ejerce también con intervenciones de educación expresas que, para avanzar rápido, llamaré "ritos de institución" o "actos sociales de consagración". Quería explicar esta cuestión muy rápidamente para mostrar cómo, en las sociedades más diferentes, los grupos sociales ejercen sobre los jóvenes, sobre los nuevos socializados que hay que hacer entrar en la sociedad, es decir, en el orden, acciones explícitas que presentan características invariantes en los grupos sociales más distintos. Para nombrar este proceso muy general, empleo la noción de acto de consagración o de rito de institución, tomando la palabra "institución" en el sentido activo que tiene cuando hablamos de "instituir" un legatario, un heredero, un obispo, etc. No desarrollaré en detalle este tema, podrán leer una exposición al respecto en el capítulo titulado "Los ritos de institución" del libro que acabo de publicar, *¿Qué significa hablar?*[404] Quería simplemente explicitar la especificidad de esta acción expresa comparándola con los mecanismos que describí antes.

404 P. Bourdieu, "Les rites d'institution", en *Ce que parler veut dire*, ob. cit., pp. 121-134; reed. en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 175-186.

Los ritos de institución redoblan, en cierto modo, el efecto de la ley tendencial del ajuste de las esperanzas a las posibilidades o de las estructuras subjetivas a las estructuras objetivas. En este sentido, se trata de una función de consagración. Como la palabra "consagración" lo dice, la consagración, en cierto modo, no agrega nada: para consagrar, hace falta que ya esté hecho. Ahora bien, la consagración hace más que sancionar: santifica. Dice: "Es así" y, además, dice implícitamente: "Es efectivamente así". Dice, por ejemplo: "Debes ser profesor y debes estar orgulloso de serlo". Por eso, el trabajo propio de la educación, en oposición a esta suerte de educación sin educador que tanto mencioné, consiste en redoblar, en muchos casos (no siempre, pero la mayoría de las veces), la acción de los mecanismos de socialización. Esta acción de consagración –ahora me aventuro un poco...– se ejerce de manera continua dentro del grupo familiar, aunque, también en este caso, por lo general, retienen la atención los momentos más significativos del proceso de socialización. Arnold van Gennep, por ejemplo, forjó la importante noción de "rito de pasaje", que pone el énfasis en aquellas acciones que, en todas las sociedades, se llevan a cabo para marcar todo tipo de momentos cruciales en que las personas cambian de estatus social –el casamiento, la circuncisión, la primera comunión, etc.–, pasan de una clase social o de una clase de edad –juventud, vejez– a otra.[405] En el texto cuya lectura sugiero, quise decir que al hacer énfasis en el paso se olvida un efecto mucho más importante que es la consagración de las personas que pasan el rito de pasaje en oposición a aquellas que no son pasibles del paso. Tomé el ejemplo de la circuncisión porque me parece muy impactante: tal como se la practica en muchas sociedades, la circuncisión no es simplemente la separación simbólica entre los no circuncisos y los circuncisos: es la separación simbólica y real entre el conjunto de hombres que son todos pasibles de circuncisión y el conjunto de mujeres no pasibles de circuncisión. La oposición aparente esconde pues la oposición mucho más profunda entre quienes están consagrados, desde el nacimiento, como pasibles de circuncisión –de quienes sabemos que serán circuncisos y serán tratados como tales desde el nacimiento– y aquellos para quienes esta operación no tiene objeto.

Estas acciones destacables, que consisten en decir: "Eres esto y está bien que lo seas, en oposición a quienes no lo son y está bien que no lo sean" –esto es importante: estos ritos siempre funcionan por clases

405 Arnold van Gennep, *Les rites de passage* [1909], París, Picard, 1981 [ed. cast.: *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2013].

complementarias–, aparecen en momentos decisivos, cruciales, del ciclo vital, y el grupo, movilizado más o menos por entero, se apodera de esta operación. Por ejemplo, en el caso de Cabilia, pude mostrar que, según la importancia de la operación, el grupo se movilizaba en mayor o menor medida. Cuanto más importante sea el paso, más importante será la presencia de todo el grupo, porque una consagración lograda ante todo el mundo por todo el mundo se vuelve unánime: todos la aprueban, todos la conocen; es de notoriedad pública.[406] En el bautismo, pasa a ser de notoriedad pública que uno es cristiano. Cuando se publican las notificaciones de matrimonio, es de notoriedad pública que, salvo oposición, los contrayentes están casados. Para que esta operación de consagración tenga toda su fuerza, hace falta que esté en ella todo el grupo y cuanto más importante es la operación, más se moviliza el grupo. Esto es así en el caso de la tribu, pero también, creo yo, tiene alcance más general. Vemos esta operación de consagración en las grandes ocasiones cuando, precisamente, todo el mundo se moviliza.

Pienso que los grandes golpes son una suerte de coronación, de culminación, la rúbrica de una infinidad de pequeñas acciones de consagración que se llevan a cabo todos los días, desde el nacimiento –por ejemplo, en la mayoría de las sociedades, al vestir de manera diferente a los niños y a las niñas, al darles alimentos diferentes, al comer unos de pie mientras otros lo hacen sentados, etc.–. De alguna manera, las acciones de consagración solemnes –es decir, públicas, pero también poco frecuentes, ya que sólo suceden una vez por año o incluso cada diez años– no son más que el momento en que se traza una línea para hacer la suma y la integración de una enorme cantidad de microacciones infinitesimales de consagración que, por el gota a gota del que hablaba antes, transforman de manera duradera el habitus y hacen que el que nació niño se sienta cada vez más niño, orgulloso de serlo, y obligado a serlo (nobleza obliga), y la que nació niña se sienta cada vez más niña. Esto sería válido también para el que nació blanco, negro, rico, pobre, etc.

Suelo decir que Van Gennep tuvo un gran mérito y, al mismo tiempo, demostró una gran ingenuidad: se dejó caer en esa trampa de lo social que busca poner la atención en los grandes momentos discontinuos –como ven, vuelvo a asignar finalidades...– como si quisiera desviar la atención de las acciones infinitesimales, continuas, banales, cotidianas. Lo esencial de esta consagración –insisto en esto– se hace día a día, por

406 Véase P. Bourdieu, "La parenté comme représentation et comme volonté", en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ob. cit., p. 149 y ss.

medio de acciones totalmente insignificantes, por el hecho de que, de manera totalmente inconsciente, la madre habla de distinto modo al hijo mayor que al menor, por el hecho de que, de manera plenamente inconsciente, le agrega una porción de carne, y de que el menor, de manera totalmente inconsciente, comprende que el mayor debe ser tratado de manera distinta, comienza a tratarlo de manera distinta, y después, cuando llega el momento del casamiento, como si fuera por pura casualidad, este queda soltero, como suele pasar en muchas sociedades, y trabaja para el mayor, pasa a ser un empleado doméstico sin salario.[407] Estas cosas tan sorprendentes son posibles porque empiezan muy temprano, porque toman la forma de acciones totalmente ínfimas. Hay entonces un trabajo social.

Diré que estas acciones de consagración –emplearé una palabra arriesgada, pero daré mis explicaciones al respecto–, que tienen una fuerza extraordinaria porque actúan en las conciencias en la medida en que son infinitesimales, son *acciones de sugestión* –y empleo la palabra "sugestión" en el sentido fuerte que se le da en la magia–. Me autorizo, no sin dudarlo, a partir del último libro de François Roustang, titulado *Ya no lo suelta*,[408] y de su lectura de Freud allí (no es mi trabajo hablar de psicoanálisis: Dios sabe que muchos lo hacen, motivo para no hacerlo...). En este libro, Roustang plantea la cuestión de saber si el psicoanálisis puede ser catalogado en la clase de las acciones de sugestión. Plantearé la cuestión de manera más amplia: ¿acaso las acciones pedagógicas que se ejercen para moldear inconscientes inescindiblemente sociales, sexuales, etc., se llevan a cabo con procesos del tipo de aquellos que se designan con la noción de sugestión, es decir, procesos de imposición muy profundos en los que evidentemente intervienen las relaciones de autoridad –no en el sentido de autoridad explícita, de autoridad reconocida, íntimamente aceptada, etc.–, y, también, con cosas mucho más subterráneas –pienso que la educación se hace mediante insinuaciones, como en el ejemplo que di recién sobre la porción de carne un poco más grande–? Estas son cosas que, a menudo, los etnólogos no saben observar. Para observarlas, hay que formar parte de la sociedad, pero cuando formamos parte, no las vemos más porque estamos tan habituados a ellas que las damos por sen-

407 P. Bourdieu se refiere aquí a los trabajos que realizó durante la década de 1960 sobre el sistema familiar en el Bearne, que se volvieron a publicar en *Le bal des célibataires*, ob. cit.

408 François Roustang, *Elle ne le lâche plus*, París, Minuit, 1980 [ed. cast.: *A quien el psicoanálisis atrapa... ya no lo suelta*, México, Siglo XXI, 1989].

tadas. Este tipo infinitamente pequeño de relaciones sociales, que escapa a la vez a quienes están dentro y quienes están fuera, ejerce una acción permanente, con la cual, poco a poco, nos acostumbramos a ser lo que somos, nos volvemos lo que somos, es decir, lo que el mundo social dijo que somos: nos volvemos un hombre realmente hombre, un hombre de honor, un hijo mayor, un hijo menor, una mujer, etc.

EL LLAMADO AL ORDEN: EL EJEMPLO DE LA RELACIÓN DE LA FAMILIA CON LA ESCUELA

Entre las acciones de llamado al orden de las que hablaba hace un momento, están las entonaciones de voz, las maneras de hablar. Habría que hacer un análisis muy concreto para mostrar cómo la familia ejerce una acción de llamado al orden. Pienso que todos los presentes comprenderán de qué hablo: si el sistema escolar impone sanciones, los padres de los alumnos también lo hacen. Hace poco tuve que organizar una investigación en la que había opiniones de profesores, opiniones de padres de alumnos, opiniones de alumnos, y fue muy interesante ver los conflictos que aparecían en las opiniones de los profesores según si pensaban el sistema escolar como padres de alumnos o como profesores, y así sucesivamente –podemos imaginar todos los casos–. La experiencia corriente de los padres de alumnos, sobre todo en las clases sociales cuyo acceso al sistema escolar es antiguo y natural, debe describirse *grosso modo* como una suerte de conflicto entre el sentimiento de ser capaz de legislar y el hecho de toparse con una legalidad exterior. No es casualidad que, como todas las investigaciones lo muestran, la pertenencia a las asociaciones de padres crezca en gran medida con la clase social, lo cual significa –aunque es más complicado que esto– que el sentimiento de tener derecho a legislar respecto del sistema escolar es aún mayor cuanto mayores sean los títulos que poseen, cuanto mayor influencia tengan en el sistema escolar y cuanto más cerca estén de él.

Esta suerte de conflicto que viven los padres que se sienten con derecho a cuestionar el sistema escolar en presencia de sanciones no conformes a sus esperanzas, a sus expectativas, debe ser negociado en la existencia cotidiana: es el caso del hijo que trae una mala nota y al que no sabemos si debemos incentivar –en un nivel de aspiración desligado de las posibilidades objetivas, del nivel de cumplimiento– o ayudar a realizar el trabajo de disminuir el nivel de exigencia, poniéndonos, en cierto modo, del lado del principio de realidad. No desarrollo más para

no decir cosas que podrían ser personales o crueles –o las dos a la vez–, pero este tipo de conflicto existencial parece ser un asunto común en la experiencia de la relación con el sistema escolar. Esto a veces se negocia con un tono de voz; mientras el lenguaje dice: "Claro que te va a ir bien", la entonación agrega: "Pero lo dudo". Lo que se escuchará será el: "Pero lo dudo", o bien las dos frases a la vez, lo que generará, para hablar en el lenguaje del *double bind*,[409] conflictos con el sistema escolar, que de hecho serán conflictos con el padre, al ser aquel que define cierta relación con el sistema escolar. No me explayo.

Sólo quería transmitirles que este sería el terreno por excelencia de una reconciliación real del psicoanálisis y la sociología, y creo que podríamos hacer análisis totalmente sutiles y exactos del trabajo colectivo de negociación entre la fantasía colectiva –quien dice que cada familia mantiene, conserva, una fantasía colectiva no soy yo, sino Laing–[410] y las sanciones objetivas. Por ejemplo, para las familias burguesas y sobre todo para aquellas que podían transmitir su posición sin pasar por el sistema escolar, el sistema escolar se volvió aquello que hace que el principio de realidad intervenga en la fantasía familiar. (Lo digo en forma muy general, pero cada vez que digo algo aparentemente a la ligera, tengo estadísticas en mente, lo cual no quiere decir que tenga razón... Digamos que tengo más razón que las objeciones que ustedes puedan hacerme [espontáneamente, supongo] [*risas*]). Entre las cuestiones planteadas en las investigaciones, se suele preguntar: "¿Cuáles son los temas de los que más se habla en familia?". Y lo que viene a la cabeza en todas las fracciones de las clases dominantes es el sistema escolar. Es el tema del que más se habla en las familias.

En uno de los próximos números de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, verán un conjunto de artículos que, a mi entender, [destacan] la contribución que lo inconsciente del lenguaje puede aportar a este trabajo de socialización.[411] Por ejemplo, una propiedad del lenguaje ha-

409 El concepto de *double bind* (que en francés [y en castellano] suele traducirse como "doble vínculo" o "doble constricción" [o bien: "doble imperativo"]) fue introducido en la década de 1950 por el antropólogo Gregory Bateson, sobre todo en trabajos sobre la esquizofrenia (véase en especial "Vers une théorie de la schizophrénie" [1956], en *Vers une écologie de l'esprit* [1977], vol. 2, trad. fr. de Ferial Drosso y otros, París, Seuil, 1980, pp. 9-34 [ed. cast.: *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Lumen, 1998]).

410 Véase n. 330.

411 Es el nº 46, de marzo de 1983, que trata del "uso de la palabra" e incluye colaboraciones de Pierre Encrevé, Michel de Fornel, Bernard Laks y una entrevista al sociolingüista William Labov.

blado es tener tantos niveles –la sintaxis, la intención, el léxico, etc.– que el locutor más controlador nunca puede controlarlo todo, y es lo que posibilita una sociolingüística sutil. En este momento, pienso en lo que digo, pero los lingüistas podrían contar cuántos enlaces establezco, ya que, mediante los enlaces que establezco o no, en comparación con otros establecedores o no establecedores de enlaces, presento una propiedad.

Es lo mismo en todos los niveles de lenguaje, y si tuviéramos una suerte de visión microscópica con dimensión sociológica –es lo que me interesa, pero no excluye la dimensión psicoanalítica, por ejemplo– de las interacciones entre los padres y los niños, veríamos tal vez esta suerte de infralenguaje por medio del cual se comunica, a mi entender, lo más importante desde el punto de vista de lo que quería decir aquí, por ejemplo, las ansiedades del padre. Uno de los misterios de la sociología reside en las relaciones bastante desconcertantes entre la posición del padre y la carrera de los escritores, por ejemplo: la probabilidad de volverse más bien novelista, o, al contrario, más bien hombre de teatro (o más bien autor de novelas populistas, novelas psicológicas, etc.) está muy vinculada al origen social. Podríamos preguntarnos cómo. Incluso encontramos relaciones entre las cosas más sutiles: entre la posición en el instante *t* y la pendiente de la posición, es decir, "padre en ascenso" o "padre en descenso", o "padre en ascenso luego en descenso", etc. Podríamos preguntarnos cómo se comunica el descenso o el ascenso del padre. No nos imaginamos que los padres traigan sus recibos de sueldo y hablen al respecto en su casa. Hay clases sociales en las que se sabe cuánto gana papá, hay otras en las que es algo que no se puede saber, en las que no se tiene que saber. Dicho esto, la manera en que se comunica el "¿A papá le va bien?" es muy importante y estará presente más adelante, en toda la relación con el mundo de los niños, engendrando muchas cosas –una mentalidad empresarial, por ejemplo–, que funcionarán a escala de los habitus y que, cuarenta años más tarde, producirán efectos. Para retomar mi ejemplo de hace un momento, a mi entender, estas cosas infinitesimales, que funcionan como llamados al orden y que el realismo paterno o materno está obligado a traicionar –incluso si los consejos de la psicología avanzada reclaman lo contrario– se detectan en fenómenos como las inflexiones de voz, la manera de dejar caer la voz, las frases inconclusas, el tono; muchas cosas que, en el estado actual, los sociólogos no tienen en cuenta.

LA RELACIÓN SOCIAL EN LA RELACIÓN DE ENCUESTA

Aprovecho esta excursión hacia la sociolingüística para decir que la relación de encuesta en sí misma es de este tipo: en una relación de encuesta, estamos allí de lleno, no simplemente con nuestro cuestionario. ¡Los sociólogos que piensan –una vez más, es de esas cosas de las que me sorprendo de haber sido el primero en decirlas– que podemos, primero, enviar a cualquiera para que realice un cuestionario a cualquiera sobre cualquier tema y, luego, confiar todo a una computadora para obtener estadísticas tienen un optimismo tremendo [cuyo origen] habría que buscar por su línea paterna [*risas*]! El cuestionario trabajará en una relación social: todos saben que lo difícil es preparar las preguntas, llevarlas, hacerlas pasables, hacerlas sin que lo parezcan, etc. Ahora bien, todo esto se hace en una relación social. Una pregunta puede ser completamente transformada por la manera de hacerla. Puede ser una conminación a la que respondemos sí, bajo pena de ser un idiota en una relación de fuerza simbólica. Podemos insinuar, precisamente en ese nivel de la inflexión, que "Hago la pregunta porque el IFOP [Instituto Francés de Opinión Pública] me paga; pero sé de antemano que esto no es para usted", etc. Pueden decirse mil cosas mediante los pequeños detalles de la entonación, de la voz, o no decirse y ponerse en juego sólo en la manera de presentarse, de entrar, de golpear la puerta, de decir "Hola". El precepto que siempre recuerdo es importante para quienes desempeñan el oficio de sociólogo: hay que interrogar la interrogación, el sociólogo debe interrogarse interrogando, etc. Pero esto no pasa del palabrerío si no sabemos que implica cosas como las que acabo de decir. Lo mejor que podemos hacer es intentar tener conciencia de lo que hacemos, incluso si igual haremos cosas que no están previstas en el protocolo de observación. Hay que saber lo que hacemos para saber que lo que obtendremos será en parte producto de la persuasión clandestina.

Para los que no son sociólogos, siempre repito el paradigma de Scholem,[412] uno de los fundadores de la ciencia del judaísmo, que decía: "Nunca les digo lo mismo a los judíos de Jerusalén, de Nueva York, de París y de Berlín". Sucede un poco lo mismo con la sociología: nunca digo lo mismo, lo cual no significa que mienta, sino que los diferentes receptores posibles de discursos sobre la sociología no merecen el mis-

412 Pierre Bourdieu y Jean Bollack habían realizado, en 1978, entrevistas a Gershom Scholem, que se publicaron en 1982: "L'identité juive", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, pp. 3-19.

mo discurso. Para los practicantes que creen demasiado en los cuestionarios, lo que acabo de decir está muy bien; para los que no creen en ellos y ya son escépticos –¡por error!–, digo que lo que caracteriza a un buen cuestionario es limitar estos efectos y luego controlar las condiciones de administración y los efectos de las condiciones de administración. Hago esta aclaración porque no querría suscitar un escepticismo que desafortunadamente está muy expandido.

PERSUASIÓN CLANDESTINA, VIOLENCIA SIMBÓLICA

Retomo este efecto de persuasión clandestina que se ejerce continuamente en la familia. Desde luego, no habría que psicologizarlo. Con mi ejemplo, hice alusión a un universo burgués, digamos, moderno, que facilita la visión psicológica. Esto no significa que no haya psicología en otras sociedades, sino que, precisamente, está instituida: un primogénito es un primogénito, una mujer ama a su marido porque su madre lo escogió para ella –en una encuesta me respondieron esto–. En definitiva, tenemos los sentimientos de su estado social. Esto nunca es totalmente verdadero, hay conflictos entre las estructuras y los sentimientos en todas las sociedades; pero el margen que se deja a las variaciones individuales, a la modalización individual de las normas, en muchos universos es menor que en el universo intelectual burgués. Estos efectos de incitación, de insinuación, etc., son del rango de los que se llevan a cabo públicamente en las grandes ceremonias solemnes, es decir, que cada uno de los agentes, cada uno de los papás o las mamás, cada uno de los hermanos, cada una de las hermanas, es un poco el agente de socialización: sabe lo que tiene que hacer con una hermana menor, sabe lo que tiene que hacer como hermano mayor. Asimismo, estos mandatos son mucho más estrictos, sistemáticos, metódicos, de lo que podría sugerir el ejemplo que recordé rápidamente.

Para terminar con este asunto, esto es lo que quería decir: la acción de socialización se lleva a cabo con los mecanismos sociales objetivos, con las sanciones del fracaso o de la recompensa que el orden social puede dar por sí mismo; [...] pero a estas sanciones objetivas se agregan sanciones socialmente manipuladas no sólo por el grupo entero, en los casos más solemnes, sino también por los agentes individuales que actúan continuamente en la rutina más inconsciente, más cotidiana. Desde el punto de vista de la eficacia formadora, no debemos subestimar estas acciones ínfimas e invisibles que actúan doblemente, por su acción y por su

invisibilidad. Como dije antes sobre las acciones naturales, las acciones invisibles son más difíciles de combatir: nos defendemos más fácilmente, nos rebelamos, contra una educación represiva explícita; las posibilidades de constituir como tales [las sanciones objetivas] son mayores que las posibilidades de constituir como tales las persuasiones clandestinas, infinitesimales. Este tipo de efecto de desconocimiento y violencia simbólica me llevaba a emplear la expresión de sugestión. La violencia que llamo "simbólica" –siempre repito las definiciones– se ejerce con la complicidad de aquel que está sometido a ella. El término "complicidad" es peligroso porque, como ya dije varias veces, implica el riesgo de sugerir la idea de que la víctima se convierte conscientemente en su propio verdugo, mientras que esta complicidad puede concederse simplemente en forma de un desconocimiento, a pacto de no saber que uno hace lo que se le hace a uno. La forma más absoluta de complicidad con una violencia es la que concedemos sin saber que estamos sometidos a ella: una violencia ignorada es una violencia simbólica –es la propia definición de violencia simbólica–.

LA PARADOJA DE LA CONTINUIDAD

Para que entiendan uno de los efectos de la acción de consagración, retomo rápidamente los ritos de pasaje. En *Los ritos de paso,* Van Gennep insiste en los momentos en que los grupos sociales realizan cortes: se separa a los adultos de los niños, a los solteros de los casados, etc. En cuanto al ejemplo de la circuncisión, yo insistía simplemente en que la división, la *diákrisis* que realiza el grupo, no está allí donde pensamos: el grupo no separa a los circuncisos de los aún-no-circuncisos, sino del conjunto de personas que no serán circuncisas. Lo que querría mostrar rápidamente es que la mayoría de los ritos de consagración actúan produciendo agrupamientos que no son necesariamente los que hubiéramos podido producir, grupos que sólo son uno de los agrupamientos posibles.

Ilustraré esto rápidamente con un primer ejemplo malévolo: un alumno de la ENS tenderá a sentirse solidario con aquel que ocupa la mejor posición en el momento en consideración –Pompidou, Fabius, etc.–,[413] en

413 En un período en el que la ENS produjo muchos menos responsables políticos de primer plano que en la Tercera República, Georges Pompidou y Laurent Fabius son probablemente los ex *normaliens* que mayor éxito tuvieron en una carrera política. El primero fue primer ministro (1962-1968),

lugar de sentirse solidario con su colega de [liceo]. Es [un fenómeno que se preserva en] los boletines de los ex alumnos. Otro ejemplo: supongamos el rendimiento de dos conjuntos de sujetos, masculinos y femeninos, en materia de salto en alto (podemos tomar otra cosa: el rendimiento en tejido de punto o natación). Podemos imaginar a un chico que, como chico, se sentirá solidario con la clase de las chicas: por ejemplo, cuando mire en la tele el salto en alto femenino, reconocerá que tal chica "salta por lo menos 1,80 m" mientras que él no salta más que 1,40 m. Es una experiencia que todos pudieron realizar en persona. Así, un individuo B se sentirá solidario con un individuo B', aunque, desde el punto de vista del éxito objetivamente medible, no tenga nada en común con él, pero no se sentirá solidario con un individuo A con quien tiene en común el mismo rendimiento, y se sentirá aún menos solidario con un individuo A' que representa la abominación porque lo supera según los principios (fuerza, velocidad) en nombre de los que se siente solidario con B'. [...] A' es una contradicción formidable, porque B se siente solidario con B' en nombre de lo que hace que A' supere a B –salta muy alto–. Evidentemente, si planteamos las cosas de esta manera, las cartas están echadas, porque distinguimos de antemano a los chicos de las chicas. Ahora bien, imaginemos una clase mixta y el fenómeno desaparece: alcanza con no constituirlo para que desaparezca. Sin embargo, desde el momento en que está constituido como tal, se disimula una serie de golpes de fuerza. Desde que tomamos cierto resultado como principio de clasificación universal (ya sea el coeficiente intelectual, la aptitud en matemáticas o, más en detalle, en ciertas matemáticas, según los períodos), desde que se constituye un criterio (una definición de la aptitud o de la inteligencia, entre miles de otros) como criterio determinante, encontramos una justificación para una división que hizo posible la distribución según este criterio.

Uno de los efectos de la lógica de la consagración es entonces, precisamente, crear grupos que escapan a la paradoja de la continuidad. Cada vez que medimos distribuciones –por ejemplo, según la fortuna–, tenemos distribuciones continuas, pero la conciencia social introduce cortes: Pareto –Dios sabe que no es sospechoso de igualitarismo...– decía, más o menos, que nunca encontramos la forma de saber dónde termina la po-

---

luego presidente de la república (1969-1974). El segundo, en el momento en que se dictó el curso, acababa de ser nombrado, a los 35 años, ministro de Presupuestos, y en 1984 pasaría a ser el "primer ministro más joven". Los dos habían obtenido los primeros puestos en la *agrégation* de Letras.

breza y dónde empieza la riqueza.[414] Al igual que nunca supimos encontrar la forma de saber dónde terminan los pequeños y dónde empiezan los grandes, y así sucesivamente. Ahora bien, en la sociedad, todo funciona a partir de grande/pequeño, rico/pobre, fuerte/débil, hombre/mujer, etc., con esta suerte de dicotomización que consiste en producir discontinuos, incomparables, allí donde había continuo. El *Concours Général*[415] que, como todos saben, marca diferencias esenciales para la vida entre personas separadas por un cuarto de punto, es uno de los casos peculiares de esta lógica. Asimismo, la diferencia en términos de rendimiento entre el hombre más masculino y la mujer más femenina es –como los biólogos saben– infinitamente pequeña, pero el mundo social exige que estemos clasificados de manera clara según masculino/femenino. Tenemos identidades sociales dicotómicas, con efectos sociales completamente considerables. Una de las funciones de los ritos de institución, se trate de los ritos de institución solemnes o de los actos infinitesimales de consagración que son la moneda corriente de estos actos más absolutos, es inculcar el corte, la diferencia respecto de cualquier elemento que vuelve incomparable lo comparable y definitivamente diferentes los indiscernibles. Es importante saber esto porque, en la práctica sociológica, nos encontramos permanentemente en presencia de continuidades, mientras que el mundo social produce diferencias. El problema consiste en saber cómo y por qué el mundo social produce esas diferencias, y los ritos de institución son una de las técnicas que producen diferencias. Crean mediante la sanción simbólica diferencias de todo o nada.

414 P. Bourdieu cita bastante a menudo esta "paradoja de Pareto" (véase, por ejemplo, "La jeunesse n'est qu'un mot", en *Questions de sociologie*, ob. cit., p. 143) sobre los ingresos o la edad. Respecto de la personificación de colectivos (como las clases sociales o los países) y de la tentación, ante distribuciones continuas, de detener los umbrales o trazar las líneas, Pareto escribe, por ejemplo: "Estas líneas no son líneas geométricas; no más de lo que lo son las líneas que separan las aguas del océano de tierra firme. No hay más que la presuntuosa ignorancia para exigir un rigor que no pertenece a la ciencia de lo concreto. [...] No podemos definir rigurosamente la tierra vegetal, la arcilla, ni tampoco podemos decir cuál es la cantidad exacta de años, días, horas, etc., que separan la edad madura de la juventud; lo cual no impide que la ciencia experimental haga uso de estos términos, a merced de las aproximaciones que implican" (*Traité de sociologie générale*, ob. cit., cap. 13, § 2544).

415 Competencia nacional que se realiza cada año entre los mejores alumnos de los últimos años de escuelas secundarias (específicamente, los *lycées*). Como en la mayoría de los concursos del ámbito educativo, la diferencia que marca la división entre aprobados y rechazados (o incluso entre los primeros puestos y el resto) es de pocas décimas o centésimas de punto. [N. de T.]

CRÍTICA DE LA RELACIÓN CIENTÍFICA

Querría retomar un poco este tema, evidente para mí, pero tal vez menos evidente para algunos de ustedes, y querría insistir en él porque una mala comprensión de las nociones de socialización, condicionamiento, habitus, etc., plantea el riesgo de viciar completamente el uso que podemos hacer de la noción de habitus y de introducir una filosofía que es la negación absoluta de aquella que esta noción desea acompañar. Retomo el esquema: estudié la relación R_1, estudié la diferencia entre la relación R_1 y la relación R_0; de inmediato, estudié la relación R_2. Lo que querría hacer ahora, a modo de transición hacia las próximas clases que estarán dedicadas a la noción de campo, es estudiar la relación con lo que es un campo, como campo de fuerzas y como campo de luchas.

Querría detenerme un momento –no me demoraré mucho en esto– para recapitular lo que a mi parecer fue obtenido respecto de las relaciones entre el habitus científico y el habitus ordinario implicado en la acción, es decir, entre el sujeto científico y el agente social implicado en el conocimiento práctico del mundo práctico. Querría retomar un poco esto porque al inicio –en respuesta, por cierto, a una objeción que me había planteado uno de los participantes,[416] pero de una manera que pudo parecer un poco rebuscada– dije que podemos salir de la regresión al infinito. A aquel de ustedes que me había preguntado si no recomenzaba la serie le respondí que, en realidad, esta antinomia podía resolverse en la práctica, en la medida en que, a cada momento, la ciencia del mundo social podía ponerse al servicio del conocimiento del sujeto de esta ciencia y, por lo tanto, contribuir al avance del sujeto de conocimiento. Como esta respuesta podía parecer un poco sofística, del tipo de la que se da en una clase de filosofía a una objeción un poco sofística, querría tomar la objeción en serio y mostrar que, en la práctica, mi respuesta estaba fundamentada.

¿Cómo podemos salir de este círculo vicioso y evitar una regresión *ad infinitum*? ¿Hay una ciencia del sujeto de conocimiento? ¿El sociólogo halla en su conocimiento del mundo social los elementos de una ciencia de sí mismo como sujeto cognoscente que le permite hacer progresar el conocimiento? La sociología no es un saber absoluto –en efecto, este tipo de círculo es muy inquietante; lo señalo para aquellos que lo hayan pensado (y para aquellos que no lo hayan pensado también)–, pero a fin de cuentas este retorno de las conquistas del sujeto cognoscente sobre el

416 Véase la pregunta al final de la clase del 12 de octubre.

sujeto conocido puede describirse como algo que implica una definición totalmente banal de la lógica, aquella contra la cual, por cierto, siempre estuvo en conflicto la tradición de la filosofía, de Kant a Husserl. Es algo que a los filósofos no les gusta mucho: es la lógica como disciplina práctica, como tecnología. Al inicio de *Investigaciones lógicas,* Husserl habla extensamente al respecto, autorizándose a partir de Kant, quien ya trataba la lógica como una simple tecnología al servicio del pensamiento científico. Husserl cita a un autor que sólo conozco por él, Beneke, quien escribió un libro sobre la lógica como tecnología del pensamiento.[417] Estoy de acuerdo con Beneke y considero que hay una tecnología del pensamiento. Creo que esta fórmula está muy bien y que es muy modesta –es una de las razones por las cuales a los filósofos no les gusta–: es mucho peor que hacer una lógica trascendental [*risas*]...

Así, es una tecnología: busco en el conocimiento que puedo tener del mundo social las técnicas para controlar al sujeto cognoscente. Allí voy a reunir cosas que ya dije para mostrar que se tiene bastante experiencia sobre la cuestión. Iré más o menos rápido según cuán desarrolladas hayan sido las cosas. El sociólogo encuentra en su propio trabajo los elementos de una crítica social del sujeto cognoscente. Entiendo aquí la palabra "crítica" en el sentido de definición de los límites del conocimiento, por lo tanto, en el sentido de Heidelberg, no en el de Frankfurt,[418] teniendo en cuenta que la sociología es una ciencia que puede ser crítica por sí misma. Especifico también que esta crítica que quería desarrollar nada tiene que ver con la crítica tal como se la practica cotidianamente en las luchas políticas y científicas cuando se reducen a la lucha política. (Desde hace un tiempo, se tiende a reducir la crítica de una posición a la crítica de la persona que la produjo –"¿Desde qué lugar está hablando, señor?"– y se cree que un pensamiento está resuelto cuando se dice que fue producido por el hijo de este o el padre de aquel. Creo que hay una crítica sociológica del discurso sociológico que nada tiene que ver con esta, porque en todo caso sólo tiene en cuenta parcialmente la posición

417 Husserl cita dos libros de Friedrich Eduard Beneke: *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens* [1832] y *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* [1842]. Véase Edmund Husserl, *Recherches logiques,* t. I: *Prolégomènes à la logique pure,* trad. fr. de Hubert Élie, Arion L. Kelkel y René Schérer, París, PUF, 1959, p. 35 [ed. cast.: *Investigaciones lógicas,* Madrid, Alianza, 2006].

418 P. Bourdieu interpreta la palabra en el sentido que tiene en Kant, y no en el sentido, que puede tener una influencia marxista, que le da la "teoría crítica" desarrollada por los pensadores de origen alemán (en primer lugar, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer) agrupados con el nombre de "Escuela de Frankfurt".

social del sociólogo –sería demasiado hermoso y demasiado fácil si para hacer una buena sociología bastara dejar de ser mandarín–).

Primera cuestión: en primer lugar, la crítica sociológica trata al sujeto científico en la medida en que es solidario de una postura teórica. Comencé con esto porque en definitiva es lo que la crítica habitual suele dejar más de lado. No voy a retomar esta cuestión: en un libro titulado *El sentido práctico*, insistí mucho en ella, fundamentalmente haciendo foco sobre los efectos de la importación no acrítica de las posturas teóricas en el trabajo antropológico.[419] Reitero rápidamente los temas de esta crítica: es en suma todo lo que se desprendía del análisis que hice de la diferencia entre la relación R_0 y la relación R_1. Es una crítica de tipo kantiano de los límites inherentes al hecho de ser sujeto cognoscente, exterior a la acción, pensando la acción en vez de actuar la acción, lo cual no implica que esté fundamentada la posición inversa, que consiste en actuar la acción: la definición de los límites del conocimiento exterior a la acción –es el paradigma del esquema, del diagrama, de la genealogía, etc.– tiene como función definir los límites de esta exterioridad y tenerla en cuenta para el conocimiento, en vez de pensar que se anula esta exterioridad por el hecho de sumergirse en el objeto. Por lo tanto, la solución no es la sociología participante. La teoría del conocimiento práctico permite descubrir los límites de cualquier conocimiento que no se conozca como conocimiento, es decir, como no práctico.

En el ámbito de la economía, se trata de toda la crítica que hice de la teleología asociada a la noción de *homo oeconomicus*, el hecho de que proyectemos el *homo sapiens oeconomicus* en el *homo oeconomicus vulgaris*, otorgándole el conocimiento científico de las teorías económicas. En el caso de la etnología, es el *homo anthropologicus*, el etnólogo quien se vuelve el sujeto de las acciones y, por ejemplo, toma las genealogías como la verdad de los intercambios de parentesco. El caso más impactante –les recuerdo estos temas para que puedan resituar el conjunto de lo que me parece que ya fue adquirido– es el análisis del mito o del rito: describir, en definitiva, la importación no analizada de las posturas teóricas en el análisis de prácticas como los ritos conduce a describir como un álgebra lo que es un ejercicio gimnástico, a describir sistemas de parentesco o rituales como están en el papel. En este caso, nos encontraremos con una de las cosas que dije la vez anterior respecto de estas formas de ontología viciosa a las cuales procedemos: decir simplemente "Las clases populares comen más frijoles que las clases privilegiadas" ya es ontología,

419 P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ob. cit., pp. 71-86.

porque no se plantea la cuestión de saber si las clases populares existen, si existen en el papel, o si existen sólo en las estadísticas, etc. Entre los errores que produce la no crítica de la postura teórica, está aquel que consiste en hacer existir lo que existe en el papel, es decir, esquemas, diagramas, el álgebra, lo que construimos para comprender y que pasa a ser la cosa comprendida –no me explayo, porque creo que está bastante claro–. La lingüística sería un buen ejemplo –Chomsky, etc.–, al igual que el deductivismo que denuncié el otro día. A fin de cuentas, la primera crítica, el primer resultado de esta reflexión, es el descubrimiento de un etnocentrismo teórico.

Si en las luchas teóricas, polémicas, científicas, politizadas, el teoricismo es una de esas injurias *ad hominem* que toman el lugar del análisis, aquello que a mi entender es el paralogismo más peligroso en las ciencias sociales es esta suerte de teoreticismo inscripto en el hecho de estar en postura teórica, es decir, en el hecho de ser alguien que se pregunta: ¿qué es la sociedad?; ¿por qué hay sociedades?; ¿cómo funciona esto?, etc. Lo dije varias veces: son preguntas que normalmente un hombre actuante no se hace, no tiene que hacerse; todo está dado para que no tenga que hacérselas. No percibir lo que está implícito en el hecho de estar en condiciones de hacerse estas preguntas significa no conocer la pregunta que uno se plantea y, al mismo tiempo, producir un artefacto. Podríamos desarrollar este tema; todo lo que acabo de decir podría ilustrarse de mil maneras en la confección de un cuestionario. Retomo el paradigma del cuestionario sobre las clases sociales en el cual el sociólogo que nunca se preguntó qué eran las clases sociales le pide a su encuestado que le diga qué es una clase social. Si reflexionan al respecto, verán que lo que digo realmente merece ser denunciado.

Otro efecto –uno de los más sutiles– que indico rápidamente consiste en dejar de interrogar todo lo que es inherente a la postura teórica, es decir, todo lo que está implícito en el hecho de tomar una postura teórica. En "teórico" está *theoria*, es decir, "contemplación", "representación", "espectáculo". Es una banalidad de un curso de filo, pero a veces los *topoi* más trillados son verdaderos: la visión que adopta el *homo theoreticus* es una visión en sobrevuelo, es el mundo como representación, en el sentido del teatro y de la pintura, es un mundo fuera del cual uno se instala y observa, si se puede desde arriba, con perspectivas caballeras, con vistas aéreas (para el geógrafo); se hacen planos, se toman fotos, se hacen diagramas y se produce un sentido que escapa a los sujetos. Para saber qué es lo que hacemos –lo que estoy haciendo no es más que una explicitación de la famosa crítica de Saussure: "Hay que saber qué

hace el lingüista"–,[420] digo que hay que saber qué hace el sociólogo. Hay que saber qué es ese punto de vista del sociólogo y hay que adoptar un punto de vista sobre ese punto de vista. Hay que preguntarse cómo ese punto de vista es posible epistemológica y socialmente. Es muy importante saber lo que hay que ser socialmente para poder darse el lujo de este punto de vista que no es sólo el del sociólogo: los tecnócratas, los hombres políticos, los delegados sindicales, todos nuestros representantes y portavoces comparten con el sociólogo una postura que es la de las personas suficientemente retiradas del mundo social como para estar en condiciones de interrogarse sobre lo que son, lo que hacen, [la manera en que] caminan, etc.

Entre las cosas que no interrogamos –lo decía hace un momento–, está todo lo que es inherente a esta postura teórica, el sobrevuelo, pero también los instrumentos que se utilizan para sobrevolar, para pensar: tarjetas, diagramas, planos, etc.; así como cosas mucho más simples, como los sistemas de clasificación o las oposiciones más banales. Por ejemplo, cuando hacemos franjas de ingresos (10 000, 20 000, 30 000) sin interrogarlas: ¿por qué [tomar] números redondos? ¿Por qué una división en clases etarias? ¿Por qué una división por sexos? Hay recortes de todo tipo que no interrogamos. Por cierto, al no interrogar los sistemas de clasificación, tampoco interrogamos el residuo de los sistemas de clasificación, dentro del cual están las cosas confusas. Sugiero que lean un artículo ejemplar de Thévenot al respecto, publicado hace algunos años en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, que es una crítica desde un punto de vista estrictamente estadístico[421] (y no una crítica ingenua de las estadísticas, como aquellas contra las cuales realicé una advertencia antes a propósito del cuestionario).[422]

420 "Pero estoy harto de [...] la dificultad que hay, en general, para escribir diez líneas con sentido común en materia de hechos del lenguaje. Preocupado sobre todo desde hace mucho por la clasificación lógica de estos hechos, por la clasificación de los puntos de vista desde los cuales los tratamos, veo cada vez más [el inmenso] trabajo que sería preciso para mostrar al lingüista *lo que hace*". Ferdinand de Saussure, carta a Antoine Meillet del 4 de enero de 1894, cit. por Émile Benveniste, "Saussure après un demi-siècle", *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 20, 1963, p. 13 [ed. cast.: "Saussure medio siglo después", en A. M. Nethol (comp.), *Ferdinand de Saussure. Fuentes manuscritas y estudios críticos* (1971), 2ª ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, 1977].

421 L. Thévenot, "Une jeunesse difficile...", cit.

422 El final de este desarrollo, que concluía la clase, falta en la grabación.

Clase del 23 de noviembre de 1982

Un discurso estrábico • Hacer de científico • ¿Desde dónde habla el sociólogo? • La sociología en el espacio de las disciplinas • Las estructuras inconscientes de la jerarquía de las disciplinas • Filosofía/sociología/historia • Luchas epistemológicas, luchas sociales • Saber qué hace la sociología

El hecho de que la sociología utilice un vocabulario más o menos escindido del lenguaje común reside en el origen de una dificultad específica, en particular cuando se trata de la escritura. El sociólogo se enfrenta a una elección: puede utilizar un léxico totalmente arbitrario sin relación con los usos corrientes de la lengua, por ejemplo, dando a las nociones denominaciones arbitrarias (por ejemplo, X, Y, Z...), o bien retomar palabras que ya tienen un uso en el mundo social. Muy a menudo, aunque sea para entablar un mínimo de comunicación con los destinatarios de sus discursos, los sociólogos adoptan la posición de retomar palabras del léxico usual sometiéndolas a un importante trabajo de renovación. Las nociones de "grupo" o de "interacción" también pueden ser utilizadas en un discurso científico, pero con funciones distintas a las que les son propias en el uso corriente y una posición en un espacio conceptual específico. En el mejor de los casos –esto es, cuando el productor del discurso realiza esta crítica lingüística–, se expone a ver su trabajo destruido por los lectores corrientes que, de manera consciente o inconsciente, reinyectan en el mensaje sus hábitos de pensamiento y su modo de lectura.

Puedo tomar el ejemplo del concepto de "legitimidad": esta noción tiene una consistente historia política y jurídica, y sufrió con Max Weber una elaboración decisiva, vinculada sobre todo al problema de la violencia y de la definición de Estado.[423] Para un profesional de la sociología, la palabra "legitimidad" está entonces cargada de toda una historia, fue objeto de una elaboración teórica. Cuando, en lo que me respecta, retrabajo esta noción y, siguiendo la lógica de Weber e intentando ir más lejos,

423 Véase n. 194.

invierto en ella conceptos como "reconocimiento", "desconocimiento", etc., me apoyo en un acervo teórico que no puedo suponer que todos los lectores conocen (ni tampoco, desafortunadamente, todos mis colegas). Hay pues un riesgo considerable de malentendido. Me estoy situando en el caso hipotético (dije "en el mejor de los casos") en que, por parte del productor del discurso, la intención de purificación del léxico es máxima. Ahora bien, la dificultad aumenta ya que existe un género, un modo de expresión sobre el mundo social, una suerte de ensayismo, que juega con la polisemia del lenguaje científico.

UN DISCURSO ESTRÁBICO

Sin desarrollar ampliamente esta cuestión (merecería ser tratada, pero eso tomaría tiempo), primero sugiero que lean un texto sobre Heidegger en que expongo que cierto uso filosófico de un léxico sociológico daba un discurso estrábico, un discurso que mira de dos lados a la vez.[424] Hay discursos que se definen por esta suerte de intención bífida: hacen como si hablaran en el nivel de la coherencia sistémica de un léxico de profesionales especializados y, al mismo tiempo, siguen hablando en el nivel de la coherencia infrasistémica de los sistemas míticos con los cuales pensamos el mundo social. Por ejemplo, mostré cómo un conjunto de juegos de palabras (sobre *Sorge, Fürsorge*, etc.), central en la teoría heideggeriana del tiempo, remite conforme a un modo implícito al tema ordinario de la seguridad social. Dicho en otros términos: al leer a Heidegger, podemos escuchar un discurso patente, una teoría de la temporalidad que tiene su coherencia, al mismo tiempo que oímos, en paralelo, como una suerte de bajo continuo en música, otro discurso que tal vez dice lo esencial y que por momentos vuelve al primer plano, ya que el autor, inconscientemente, lo deja o lo trae de vuelta. Realicé un trabajo análogo sobre un texto aún más sagrado, aún más canónico, la *Crítica del juicio* de Kant.[425] Los que deseen seguirme en el sacrilegio pueden leer el *post scriptum* del libro *La distinción*, donde intento demostrar que podemos hacer una doble lectura de la *Crítica del juicio*: la lectura que Kant pide que hagamos, llamando nuestra atención con un nivel patente de cohe-

424 Véanse P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", cit., y las clases del 26 de mayo y el 16 de junio de 1982.

425 Véase P. Bourdieu, "Post-scriptum: Eléments pour une critique 'vulgaire' des critiques pures", en *La distinction*, ob. cit., pp. 565-585.

rencia, y otra lectura en la que también encontré una gran coherencia desde que empecé a seguir esta suerte de discurso subterráneo, a la vez reprimido y siempre presente.

Este discurso estrábico, en dos direcciones, me parece muy importante porque, en el fondo, es moneda corriente en el discurso sobre el mundo social: en el terreno social, es raro que no se hable de este modo. Y esto en medida tal que pienso que el sociólogo debería preguntarse todos los días, cuando escribe, si no es esto lo que hace. Por supuesto, planteo esta pregunta para que pueda aplicarse a mi propio discurso y simultáneamente al discurso de cualquier sociólogo posible: cuando se hace este trabajo de elaboración para romper con las connotaciones ordinarias, ¿se hace un simple trabajo de racionalización de un discurso profundo con el cual se expresarían nuestras fantasías sociales? Dicho de otro modo: ¿el sociólogo sería para la ciencia lo que el astrólogo es para el astrónomo?

El tercer ejemplo es lo que llamé "efecto Montesquieu", que concierne a su teoría de los climas.[426] Esta teoría entró desde hace tiempo en el inconsciente cultivado y periódicamente da lugar a discursos científicos: la cuestión de saber si hay que dar crédito a la teoría de Montesquieu aún era objeto de una discusión muy seria en *L'Homme*, una revista de antropología muy notable.[427] Ahora bien, cuando miré este texto sobre el Norte y el Sur,[428] me sorprendió descubrir en él una coherencia que es del orden de la del pensamiento mítico tal como existe en las sociedades arcaicas: el Norte es el frío, la frigidez, lo masculino, mientras que el Sur es el calor, la sensualidad, lo femenino, etc. En un estado antiguo de mi manera de reflexionar, me hubiera contentado con decir que este texto, que se consideraba una afirmación a rever y perfeccionar sobre el determinismo geográfico, es en realidad un sistema mítico. Sin embargo, al releer este texto hace poco, luego de haber leído aquel discurso bífido del que hablaba cuando mencionaba a Heidegger, descubrí una segunda coherencia, una coherencia patente que explicaba que nos hayamos tomado en serio este texto por tanto tiempo. Mi sentimiento de ser mal-

426 Véase P. Bourdieu, "Le Nord et le Midi: contribution à une analyse de l'effet Montesquieu", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, 1980, pp. 21-25; reed. con el título "La rhétorique de la scientificité", en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 331-342.

427 Pierre Gourou, "Le déterminisme physique dans l'*Esprit des lois*", *L'Homme*, n° 3, 1963, pp. 5-11.

428 La teoría de los climas de Montesquieu está expuesta principalmente en los libros XIV a XVII de *De l'esprit des lois* [1748], en *Œuvres complètes*, ob. cit., pp. 474-530.

vado era pues ingenuo (esta es una gran experiencia que adquirimos cuando hacemos sociología): si realmente ese texto era una mitología simple, había que explicar cómo personas tan científicas habían podido ser engañadas por tanto tiempo. Para comprender que algo tan evidente no se notara, hacía falta que el texto ejerciera un efecto, el efecto que bauticé "efecto Montesquieu". Para lograr hacer creer en su cientificidad, Montesquieu había elaborado toda una retórica. Había realizado experiencias, había puesto una lengua de buey en frío y había visto que las fibras estaban más apretadas, de allí sacó sus conclusiones sobre la gente del Norte,[429] citó a un médico inglés... En resumen, movilizó todo un aparato (en el sentido de Pascal)[430] científico para hacer creer que era capaz de probar lo que presentaba.

A partir del momento en que existe un campo científico capaz de producir ciencia, estamos expuestos a la tentación de ocultar estructuras míticas profundas disfrazándolas con cientificidad. Estamos destinados a producir, consciente o inconscientemente, este efecto Montesquieu, siquiera para responder positivamente a las expectativas que el mundo en que estamos nos devuelve. Para que el efecto Montesquieu funcione, el aparato científico no basta: también hace falta que las estructuras profundas del científico se encuentren con las del lector y que se produzca una comunicación de los inconscientes –se suele hablar de "comunicación de las conciencias"–,[431] pero lo que le interesa al sociólogo es la comunicación de los inconscientes. Uno no pide gran cosa a un discurso que está estructurado como su propio cerebro; si aquel se engalana con la apariencia de la ciencia, uno no le pide más. Por ende, lo constitutivo del efecto Montesquieu es esta combinación entre, por un lado, un aparato estructurado como un discurso científico y, por el otro, las estructuras [mentales] de los cerebros de los receptores. Para desarrollar un poco más este análisis: pienso que el terreno en que actualmente se expresa el pensamiento mítico ya no es sólo el de las sociedades arcaicas. Me parece que el "pensamiento salvaje" analizado por Lévi-Strauss,[432] que *grosso modo* fue superado en el pensamiento sobre el mundo natural, hoy en día se refugió en el mundo social. Existen dos terrenos en los que

429 Ibíd., pp. 474-477.

430 Véase p. 255, n. 305.

431 La "comunicación de las conciencias" es un viejo tema teológico y filosófico. En las décadas de posguerra, se lo suele rememorar en relación con la fenomenología y las filosofías existencialistas, ya que cuestionan la concepción más solipsista de la conciencia que primaba en la filosofía clásica, surgida particularmente de Descartes.

432 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, ob. cit.

somos espontáneamente mitólogos: el mundo social y los casos en los que hablamos de los otros –y en particular de su cuerpo–.

HACER DE CIENTÍFICO

El paradigma de esta falsa ciencia, de esta mitología cientifizada que identifiqué en Montesquieu, podría ser la grafología o la fisiognomía. Acabo de leer un texto que trata sobre Lavater,[433] el inventor de la fisiognomía científica (y no el "inventor de la fisiognomía", ya que no se inventa algo que todos tienen en mente y para lo cual, como para la teoría de los climas de Montesquieu, podemos encontrar infinitas fuentes: se trata de estructuras mentales muy profundas que son coextensivas a una tradición cultural). Basándose sobre su sentido práctico, Lavater había puesto en evidencia una correspondencia entre los rasgos del rostro y las disposiciones internas. Para las necesidades de la práctica, para desenvolverse en la vida, existe un sentido práctico de desciframiento de los rostros: se dirá que la parte inferior del rostro grande traiciona la sensualidad, una frente grande remite a la inteligencia, etc. Por otra parte, sería interesante reunir estos discursos que van desde la fisiognomía espontánea hasta la producción con pretensión científica: podríamos ver, primero, lo que es inconsciente, no verbalizado, luego lo que está verbalizado en el lenguaje común (alto/bajo, cerrado/abierto, etc.), luego lo que está objetivado en los discursos semicientíficos (véanse los manuales de tipo "¿Cómo ser un gran jefe?") y, por último, lo que está objetivado en una ciencia con carácter científico como la caracterología o la psicología para uso de las empresas. Así, tenemos un continuo. Esta suerte de caracterología espontánea existe primero en estado de esquemas prácticos poco o nada verbalizados. Después, existe en expresiones, proverbios, dichos, es decir, en forma de verbalizaciones parciales que son equivalentes a lo que es la costumbre en el terreno jurídico. Después, hay niveles un poco mayores de elaboración, como el discurso político.

Lo que acabo de decir sobre la fisiognomía es válido para muchos ámbitos de conocimiento. Por ejemplo, hay una sociolingüística espontánea: alguien que dice, por ejemplo, "Esto que a usted yo le doy",

433 Tal vez se trate del manuscrito de un artículo que se publicará luego del curso: Martine Dumont, "Le succès mondain d'une fausse science: la physiognomie de Johann Kaspar Lavater", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 54, 1984, pp. 2-30.

está inmediatamente enclasado como "clase popular". En el terreno de la lingüística, encontramos el mismo continuo que en la fisiognomía. Aplicamos a la lengua el mismo tipo de esquemas inconscientes: hablaremos, por ejemplo, de *langage vert* o de "lenguaje crudo", y la oposición entre lo crudo y lo cocido se realizará para [marcar] la división entre lengua legítima y lengua ilegítima. Las categorías míticas (alto/bajo, por ejemplo) funcionan para todo: para la lengua, los sentimientos (hay sentimientos elevados), el carácter, la fisionomía, etc. Son a la vez de coherencia endeble, parcialmente sustituibles, están vinculadas entre sí por vínculos vagos: entre ligero/pesado y alto/bajo, no vemos de inmediato el vínculo, pero basta con citar dos expresiones idiomáticas para ver que pasamos fácilmente de uno al otro. Este sistema de oposiciones blandas, todoterreno, estructurará cada terreno específico. A la lengua popular, por ejemplo, se la llamará "baja", "blanda", "débil [deslucida]", "relajada", "distendida", etc. Habrá pues una clasificación dualista fundada sobre estructuras a la vez cognitivas y evaluativas jerarquizadas, ya que siempre hay una vertiente buena en las oposiciones que, evidentemente, corresponde a los términos que designan a los dominantes, es decir, a los usuarios del sistema de oposiciones: "elevado" es la cabeza, lo alto, en oposición a los pies, el vientre, el sexo, etc. Estos sistemas dualistas siempre están orientados. Y con razón: al ser jueces y partes, quienes utilizan estos sistemas están del lado bueno de la taxonomía. Así, en el terreno de la lengua, estos sistemas de oposición reproducirán, primero, en el terreno de la sociolingüística espontánea, sistemas de diferencias (no totalmente coherentes), luego, se desarrollará una sociolingüística semicientífica (tomemos como ejemplo dos de los "Que sais-je?" de Guiraud, uno sobre el argot, otro sobre el "francés popular"):[434] es el equivalente de Lavater en fisiognomía, es decir, un sistema de categorías de pensamiento míticas (alto/bajo, etc.) aplicado a un objeto social.

Vuelvo a Lavater: es un buen hombre que, en un período de crisis (casi la Revolución Francesa)[435] en el cual el universo social da un vuelco, construye un sistema teórico que permite juzgar a las personas a partir de la

434 El autor de los volúmenes *L'argot* (n° 700, 1ª ed.: 1956) y *Le français populaire* (n° 1172, 1ª ed.: 1965) es Pierre Guiraud, catedrático de Lingüística en la Universidad de Niza.

435 Publicado en alemán entre 1775 y 1778, ya en 1797 el tratado de Lavater es traducido al francés en extractos ("con observaciones sobre los rasgos de algunos personajes que figuraron en la Revolución Francesa") y en 1806 se publicará íntegramente con el título *L'art de connaître les hommes par la physionomie* [en castellano, se cuenta con una traducción de 1847, disponible en el sitio web de la Biblioteca Cervantes. N. de E.].

forma de su rostro. El sistema es muy simple (alto/bajo, grande/pequeño, etc.) y se basa sobre analogías someras: hay tres partes en el cuerpo humano, según una división que se asemeja mucho a la tripartición platónica,[436] y se reconocerá al jefe por su frente, por su cabeza, siendo la frente a la cabeza lo que la cabeza es al cuerpo, y siendo el cuerpo a todo el resto lo que el pueblo es a quienes lo lideran. El fisiognomista con pretensión científica, es decir, el mitólogo científico, da a este sistema de someras analogías una apariencia científica. Usará, por ejemplo, las matemáticas: Lavater hace curvas. Una tabla que todos han visto muestra entonces una serie de cabezas, desde la rana hasta el *homo sapiens* europeo, pasando por el chino, el negro, que evidentemente se presenta como el hombre del pueblo, etc. Se medirán los ángulos de la cara, de la nariz, etc. Se construirá así todo un aparato de racionalización científica, porque en la edad de la ciencia no podemos adherir ingenuamente a una mitología.

El éxito de esta falsa ciencia, con Balzac por ejemplo,[437] se basará sobre la conjunción de un pensamiento mitológico profundo, al cual no se le requieren testimonios científicos, y un aparato científico. Esta conjunción que define el discurso estrábico produce el efecto ideológico tan especial que caracteriza las falsas ciencias. Dentro de estas falsas ciencias, evidentemente no podemos meter en la misma bolsa a Lavater, Heidegger y Kant; podríamos distinguir según su grado de racionalización, según el tipo de mitologías, etc. Ahora bien, lo que querría mostrar aquí es un conjunto de discursos que, sean cuales fueren sus diferencias, hablan del mundo social, de los miedos y de las fantasías sociales de sus autores, dando la impresión de que hablan de otra cosa. La fuerza de las mitologías científicas es que, como suele decirse, "saltan a la vista", están como en esos dibujos en los cuales hay rostros escondidos entre el follaje. Si antes de la publicación de mi artículo,[438] hubiéramos hecho participar en un concurso a todos los heideggerianos de Francia preguntándoles "¿Cuándo habla Heidegger de la seguridad social?", nadie lo habría sabido, porque está totalmente integrado en un discurso flagrante, patente. Desde luego, las estrategias (como explicaré más adelante, no debería utilizar este término porque puede sugerir que se trata de un acto totalmente intencional) que los

436 En el libro IV de *La República*, Platón distingue tres grandes caracteres del alma (el "apetito", la "razón" y la "voluntad") de los que están dotados en forma desigual los hombres y que determinan el lugar que están mejor preparados para ocupar en la Ciudad.

437 Balzac se inspira en Lavater para la fisionomía de los personajes de *La Comedia Humana*. Véase M. Dumont, "Le succès mondain d'une fausse science", cit., p. 29.

438 P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", cit.

distintos autores emplean para producir este efecto de camuflaje (una vez más, esta parece una palabra intencional) son muy diferentes. [...]

Creo que es importante saber que la sociología está constantemente amenazada por este peligro, por esta tentación del discurso con doble finalidad, doble juego, doble beneficio. Insisto mucho en esto porque, como Bachelard decía sin cesar, luchamos contra el adversario más amenazante, contra el adversario principal en cierto momento. Tenemos derecho a otorgar mucha importancia a algo que es importante en cierta lucha científica y, desde el punto de vista sociológico, creo que el peligro del discurso bífido es uno de los más amenazantes. Esto no quiere decir que no haya otro. Por ejemplo, menciono rápidamente el riesgo que, expresado en su forma más general, consiste en hablar bajo cierto rótulo, desde cierto título, creyendo hablar en primera persona. No desarrollo mucho este asunto que está vinculado con la crítica que esbozaré más adelante (esto es: ¿quién habla cuando hablo?), pero es muy importante. Así, la sociolingüística tiene por objeto comprender los discursos comprendiendo las condiciones sociales de producción de los discursos y las condiciones sociales en las que estos discursos son recibidos. Un discurso –lo dije varias veces– remite al encuentro de un producto y un mercado. Del lado del que habla, la sociolingüística busca saber cómo el discurso se produjo. Y del lado del receptor, interroga la estructura del mercado lingüístico. Así, las lecturas internas de tipo semiológico que consisten en buscar en el texto, y sólo en el texto, toda la verdad del texto, son cuestionables. Es verdad que toda la verdad del texto está en el texto, pero no es allí donde mejor la vemos, porque está allí pero en estado oculto, escondida. Para comprender la verdad del texto, es importante interrogar lo que lo hace posible.

Si bien suele decirse que los sociólogos están amenazados por la tentación de hacer política, pienso que el peligro del discurso bífido que se dirige a las estructuras mentales profundas de los individuos, es decir, a sus categorías de percepción, es mucho mayor. En cierto grado de avance del campo científico, el peligro de irrupción brutal del discurso político es cada vez menos importante. Lo más amenazante es un discurso político que toma la apariencia de la ciencia. Por ejemplo, pienso que una parte de la obra de Marx merece un análisis en términos de efecto Montesquieu: en Marx hay una parte de filosofía social (hablé al respecto cuando me referí a la filosofía teleológica reprimida),[439] de mitolo-

439 Véase el pasaje sobre la teleología marxista en la clase del 9 de noviembre de 1982.

gía social disfrazada de ciencia. Pienso que cuanto más gane el campo científico en autonomía, más dominante pasará a ser el discurso bífido ya que, si la censura científica aumenta, la represión de las pulsiones y de las fantasías políticas primitivas aumentará también, y los discursos se caracterizarán por un grado mayor de eufemización: parecerá que no hablan de nada, pero en realidad no hablarán más que de *ello*. Hablo del *ello* como en psicoanálisis, porque pienso que los sujetos sociales sólo piensan en el mundo social.

El discurso literario, que en gran parte está hecho para no pensar el mundo social, está así absolutamente asediado por él. Habla del mundo social de manera formidable, pero con tal grado de eufemización que los sucesivos lectores reproducen la denegación cuyo producto es el texto. Sugiero que lean mi análisis de *La educación sentimental* de Flaubert:[440] allí muestro que *La educación sentimental* reproduce la estructura de la clase dominante tal como la veía Flaubert; al mismo tiempo, lo que es interesante es que, como en el caso de Montesquieu, esta estructura que es tan evidente, según el paradigma de "La carta robada" analizado por Lacan,[441] pasó inadvertida para todos los lectores, incluidos los más prevenidos, como Sartre.[442] El trabajo de represión de lo social que cada creador hace por sí mismo –y como lo hace por sí mismo, lo hace también por los otros; es tan engañoso porque busca engañarse a sí mismo– se reproduce en las lecturas de su público. Insistí mucho (es un sesgo que se comete seguido en la exposición de las investigaciones científicas: se plantea lo opuesto respecto del error más probable en el momento en que uno habla) sobre esta forma avanzada de la ideología que son los discursos bífidos, pero, desde luego, esta coexiste con formas mucho más elementales, y aún existen personas, incluso en el mundo de la sociología, que hablan con grados de eufemización muy bajos.

¿DESDE DÓNDE HABLA EL SOCIÓLOGO?

Les recuerdo que lo que estoy haciendo es mostrar cómo la sociología puede devolver a la práctica del sociólogo los conocimientos de la socio-

440 P. Bourdieu, "L'invention de la vie d'artiste", cit., y el desarrollo de este análisis en *Les règles de l'art*, ob. cit.

441 Véase Jacques Lacan, *Ecrits*, París, Seuil, 1966, pp. 11-61 [ed. cast.: "El seminario sobre 'La carta robada'", en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018].

442 Véase Jean-Paul Sartre, *L'idiot de la famille*, ob. cit.

logía. Primero, examiné al sociólogo como teórico, en segundo lugar, al sociólogo como alguien que utiliza un discurso socialmente marcado. Ahora, en tercer lugar, analizaré al sociólogo como alguien que ocupa una posición social.

Se ha hablado mucho de la inserción social del sociólogo, de la inserción histórica del historiador –es una tradición historicista que podemos vincular *grosso modo* con el nombre de Max Weber y que se desarrolló en Francia durante el período de posguerra–.[443] A partir de allí, se plantean argumentos relativistas: ¿podemos estar insertos en la historia y tener una visión objetiva de la historia? Estas problemáticas tienen más vidas que un gato porque están reconocidas por el sistema escolar. Se prestan a disertaciones, pero también a estados de ánimo. Esto sucedía mucho alrededor de 1945: "¿Puedo superar los límites de mi condición histórica?". La pregunta tenía un costado existencial, pero siempre vuelve a aparecer bajo otras formas ("¿Desde qué lugar estás hablando?")[444] y tan pronto como dijimos la profesión de nuestro padre y de nuestra madre nos sentimos liberados de todas las críticas kantianas a las que someto a la sociología. Esta problemática que me resulta un poco ingenua (podrán notarlo por mi manera de hablar de ella) equivale a plantearle al productor de discursos científicos la pregunta de su posición social reduciéndola, en cierta medida, al interés de clase: se dirá que hay una historia burguesa, progresista y proletaria. Aunque el viejo debate de la "ciencia proletaria" y de la "ciencia burguesa" haga reír a los expertos en ciencias de la naturaleza, aún es muy vigoroso cuando se trata de ciencias sociales. Siempre renace en formas más o menos ingenuas: siempre queremos medir la calidad social del productor, como si, para escribir sobre la clase obrera, hubiera que provenir del mundo obrero. Enuncio estas cuestiones ingenuas casi con vergüenza, en la medida en que formo parte de la comunidad que las plantea, pero aún tienen una gran eficacia social: en la lógica de la denuncia, de la difamación, del anatema, del jdanovismo, práctica que se ejerce mucho en el estado espontáneo de la lucha cotidiana, tienen un gran rendimiento; para hacer callar a alguien, siempre podemos recordarle el "lugar desde el que está hablando".

443 En sociología, podemos recordar, por ejemplo, el título de la lección inaugural de Raymond Aron en el Collège de France: *De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 1er décembre 1970*, París, Gallimard, 1971.

444 Alusión al éxito que tuvieron en los años pos-68, en los ambientes militantes, las fórmulas cómo: "¿Desde dónde hablas, camarada?".

Estas cuestiones que mencioné por honestidad, por virtud, esconden cuestiones mucho más importantes que para algunos de ustedes parecerán evidentes. Una primera cuestión consiste en saber qué es ser lo que uno es. Cuando se trata de un sociólogo, por ejemplo, antes de interrogarlo sobre sus filiaciones y afiliaciones, habría que interrogarlo simplemente sobre su disciplina: ¿qué es ser sociólogo? ¿Parte de los límites de su entendimiento científico se debe a lo que es ser sociólogo? Saussure dice que hay que saber qué hace el lingüista (siempre repito esta frase, porque me parece que resume la epistemología): no dice que hay que saber qué hace Saussure, sino qué hace "el lingüista".[445] Del mismo modo, hay que saber qué hace "el sociólogo": el sujeto de cierta cantidad de discursos que se realizan en primera persona no es tal sociólogo, francés o alemán, dotado de un nombre propio, es "el sociólogo", la disciplina sociológica. Para saber lo que soy como sujeto del discurso sociológico, no hay que hacer una introspección. Con esto no quiero decir que estas cuestiones corrientes del origen social, que por cierto retomaré, no tengan importancia; son importantes, pero sólo pueden plantearse una vez que se ha interrogado la posición.

Por ende, el sujeto del discurso sociológico que se producirá en Berkeley, en París o en Londres es, en primer lugar, la sociología, vale decir, cierta historia, cierto capital acumulado, cierta cantidad de problemáticas obligadas. Una disciplina científica se define por un inconsciente colectivo, que hace que las personas se entiendan entre sí, que tengan una suerte de consenso inconsciente sobre cierta cantidad de cuestiones que juzgan más o menos importantes. Pero es mucho más que eso: lo que corre el riesgo de ser el sujeto de este consenso no es la sociología como disciplina histórica, sino la posición de la disciplina en el espacio de las disciplinas. Para ejercer un control riguroso sobre una práctica científica como la sociología, hay que tener una idea de lo que es el campo donde está situada la sociología.

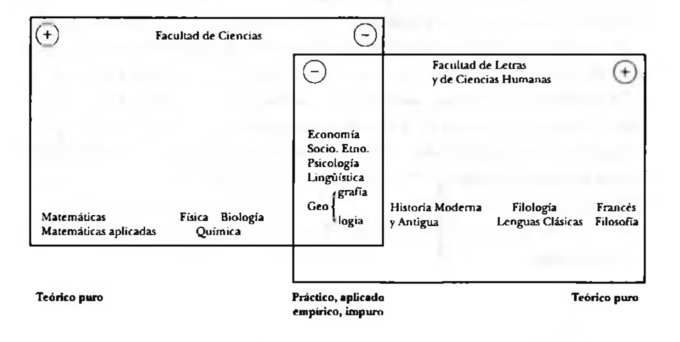
LA SOCIOLOGÍA EN EL ESPACIO DE LAS DISCIPLINAS

No tengo elementos suficientes para proponer un análisis absolutamente riguroso de lo que sería la posición de la sociología en el espacio de las disciplinas en Francia, pero tengo suficientes para hacer una suerte de ejercicio escolar que improvisaré y que tendrá una doble virtud: mostrará

445 Véase n. 420.

cómo podemos comprender lo que es una disciplina, cómo podemos devolver a la sociología los conocimientos de la sociología; al mismo tiempo, será una iniciación a todo lo que diré sobre la noción de campo. El postulado metodológico y epistemológico que pondré en funcionamiento es que, en gran parte, el sujeto –el "yo" de las proposiciones que escribirán todos los sociólogos del mundo– será el sociólogo en tanto su disciplina ocupa cierta posición en un espacio. Este espacio de las disciplinas presentará invariantes en las diferentes sociedades, pero también variaciones: por ejemplo, no es lo mismo ser sociólogo en París en 1960, en Londres, en Harvard o en Berlín, porque, aunque haya invariantes, las condiciones variarán. Realizaré un pequeño esquema muy provisorio, útil como ejercicio, pero destinado a ser borrado de las memorias.[446]

Para saber dónde situar la sociología, el primer momento consistirá en preguntarse en qué espacio se encuentra. Situaré la sociología en un espacio universitario, que habría que poner en relación con la historia: es muy importante saber cómo, en cierto momento de la historia, fue posible una ciencia que toma como objeto el mundo social, cómo apareció en calidad de disciplina en el espacio universitario.



Como la sociología es una disciplina universitaria, es natural situarla en el espacio universitario. El primer concepto será el campo de las disciplinas: esta estructura se impondrá a los agentes que tendrán que contar

446 Reproducimos el esquema que figura en *Homo academicus*, ob. cit., p. 160; el que P. Bourdieu efectivamente trazó durante esta clase debía ser un bosquejo.

con ella. El campo académico se divide en disciplinas jerarquizadas unas respecto de las otras. ¿Cómo encontramos indicadores de la jerarquía de las disciplinas? En determinado estado del campo, fuera de cualquier juicio de valor, tomando las leyes del mercado, podemos tomar como indicadores las tasas de *normaliens* o de *agrégés* en una disciplina. Vemos entonces una jerarquía bastante simple, lineal, unidimensional: de la filosofía a la geografía (aún no sitúo la sociología, porque ocupará una posición extraña, en el otro extremo de estas dos disciplinas), disminuye no sólo la tasa de *normaliens* y de *agrégés,* sino además el origen social de los estudiantes. Cuanto más nos acercamos a la geografía, más disminuye el origen social de los estudiantes. El origen social de los profesores también baja, pero, como se trata de una población mucho más seleccionada, es un poco más confuso (aquí tenemos un fenómeno completamente banal).

Por ende, existe una jerarquía de las disciplinas que se corresponde con una jerarquía de los agentes y esto es algo muy interesante que se observa en campos muy distintos, en grado tal que podemos reconstruir los campos usando dos cosas: las indicaciones sobre las instituciones y las indicaciones sobre los agentes que las ocupan. Por ejemplo, podemos construir el campo de la literatura valiéndonos del origen social de los escritores y utilizando, al mismo tiempo, las propiedades de las distintas instituciones, como el hecho de que el teatro sea cien veces más redituable que la novela y mil veces más que la poesía. Así, construir un campo significa tener en cuenta informaciones que implican a la vez a las posiciones y a los ocupantes de las posiciones. Para construir el espacio de la Iglesia, se usan tanto propiedades de los obispados como propiedades de los obispos. En ciertos casos, se puede construir un campo usando sólo propiedades de los agentes, ya que a veces tenemos poca información sobre las posiciones. Ahora bien, cuando obtenemos bastante información sobre las posiciones y sobre las disposiciones, podemos plantear el problema del ajuste de las disposiciones a las posiciones. Una ley, que ya mencioné en este curso, es la existencia de una correspondencia global entre las posiciones y las disposiciones (con la salvedad de discordancias). Podemos usar de todo para construir un campo: por ejemplo, el hecho de que los historiadores digan "bruto como un geógrafo" es un hecho social revelador de las relaciones entre disciplinas; un historiador puede decirlo sin tener que justificarse y sin ser pasible de reciprocidad: si un geógrafo dijera "bruto como un historiador", funcionaría mucho menos, porque no tiene de su lado el mercado.

Muy cerca de la filosofía, pero con diferencias, tendremos el francés. Ahora bien, hay una segunda dimensión (tengo una visión más compli-

cada que lo que les diré al respecto). Un campo puede englobar espacios que a la vez son campos y que tienen como constante todo lo que les sucede por el hecho de ocupar cierta posición en el campo [general]. Un campo se organizará según oposiciones homólogas a las del campo en que está englobado, lo cual dará cosas muy complicadas y aclarará muchas paradojas, sobre todo en lo que respecta a las posiciones políticas. Pero ahora estoy yendo demasiado rápido y demasiado lento a la vez [*risas*]. (Dudé mucho antes de contar esto porque es muy arriesgado. Al mismo tiempo, pienso que puede tener una virtud comunicativa importante porque, si de inmediato los lanzo al tipo de formalización difícil, rigurosa y un poco fastidiosa que intenté forjar para dar cuenta de la noción de campo, me concederán todo y nada, es decir, lo que se concede al discurso académico; ejerceré entonces una autoridad pedagógica sin efecto real, lo cual no es mi propósito en la vida).

Tenemos entonces esta oposición entre las disciplinas dominantes y las disciplinas dominadas. Dentro de las dominantes, encontrarán una suboposición. Sugiero que lean el artículo titulado "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement",[447] que analiza el desempeño de los premiados en el *Concours Général*. La disciplina aparecía en este caso como muy explicativa y se podía identificar una oposición muy central entre los premiados de Lenguas Antiguas y los premiados de Filosofía, y en un grado menor, de Francés, ya que los premiados de Lenguas Antiguas eran más pequeñoburgueses, estaban más sometidos al sistema escolar, más disciplinados. En el estado orgánico del campo intelectual, tenían una probabilidad más fuerte de volverse *normaliens*. Estas personas suelen ser oblatas, lo cual constituye una regla general: las instituciones aman a las personas que las aman y el Partido [Comunista], por ejemplo, adora a las personas que deben todo al Partido, que hacen carrera en el Partido, que llegan a la cima debiendo todo a la institución, con lo cual la institución está segura, porque ellas deben todo a la institución. Algo similar sucede en las iglesias y en los salvados por milagro del sistema escolar: ellos deben todo al sistema escolar y, en general, son quienes más rinden al sistema escolar y a quienes más les rinde el sistema. Son propensos a la docilidad: llevan una suerte de docilidad visceral que permite a la institución confiarse a ellos.

447 Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement francais", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 25, n° 1, 1970, pp. 147-175.

La jerarquía sería simple si no existieran las nuevas disciplinas, que son la sociología, la psicología, la lingüística. Dado que hasta una fecha reciente –aproximadamente hasta la década de 1960– no había una división entre estas disciplinas, habríamos tenido un punto único "gramática-filología-lingüística"; luego hubo una escisiparidad, en parte por causas externas, y tuvimos un deslinde lingüística/filología. El caso de la sociología es distinto: no salió de una disciplina tradicional. Más precisamente, hace tiempo (en la época de Durkheim) que salió de la filosofía. Como la escisión es antigua, sentimos menos este origen. La historia será ella misma un campo: la historia moderna estará muy cerca de la sociología, mientras que la historia antigua estará muy cerca de la filosofía. Una propiedad interesante de la historia es que en el campo de las disciplinas literarias ocupa una posición central y, en ciertas coyunturas de los campos, la posición central puede corresponder a la posición dominante. La dominación de la historia no tiene pues la misma forma que la dominación de la filosofía.

Esta construcción enseña una primera cosa importante sobre la sociología. Desde el punto de vista de los criterios que usé para construir el campo, la sociología es efectivamente una disciplina extraña. Por un lado, tiene más poseedores de índices de alto rango según las normas antiguas que la geografía: tiene más *normaliens*, más *agrégés*, más profesores y estudiantes de origen burgués. Por otro lado, tiene más personas con bajo nivel escolar, medido por la tasa de menciones en el *bac*,[448] que las otras disciplinas. Es entonces una disciplina bimodal. Es doble desde el propio punto de vista de los criterios que se emplearon para construir el espacio de las disciplinas y podemos preguntarnos qué posición ocupa en él.

De todos modos, este espacio de las disciplinas se sitúa en el espacio de las facultades. Por lo tanto, hay que introducir las facultades de Ciencias, ya que se trata de "ciencias humanas". En el espacio de las disciplinas científicas, tendremos una jerarquía entre las matemáticas, la geología, la física, la química. [...] Esta jerarquía corresponde también a una jerarquía de los orígenes sociales de los estudiantes y de los profesores, y a una jerarquía de los prestigios, en función de los grados de nobleza [escolar]. Por ejemplo, asistí a un debate entre representantes de todas las disciplinas científicas, y para hablar de estas disciplinas, las personas

448 *Baccalauréat* (también *bac* o *bachot*): examen nacional de reválida de la secundaria, muy diversificado según orientaciones, áreas y secciones seguidas por los alumnos. Es indispensable para ingresar a la educación superior. [N. de T.]

empleaban constantemente el léxico y los esquemas de lo puro y lo impuro, lo bello y lo feo, lo teórico y lo empírico, lo material y lo etéreo. Los sistemas de oposiciones míticas de los que hablé antes funcionan tan bien porque en general la realidad social se construye objetivamente de esta manera: la geología se opondrá a la geografía como el cielo y la tierra, como lo alto y lo bajo, y las matemáticas serán a la geología lo que la filosofía a la geografía.

La sociología es doblemente "menos" [*risas*], es "ni... ni...". Es la menos literaria de las disciplinas literarias y la menos científica de las disciplinas científicas. [...] Podríamos derivar todo tipo de propiedades durante horas y comentar largamente este esquema, para obtener no tanto lecciones finales, sino gran cantidad de preguntas pasibles de respuestas empíricas. No expongo este esquema como un cuerpo de proposiciones validadas, sino como un sistema de hipótesis parcialmente controladas y validadas, generador, como modelo, de un conjunto de preguntas, interrogaciones, verificaciones para hacer, etc. Al concebirlo de esta manera, sólo obtendré de él lo que me resulta pertinente desde el punto de vista del problema que me planteo: ¿qué es lo que puede aportar la sociología cuando es cuestión de comprender lo que puede sucederle al sociólogo sin que lo sepa y de controlar el inconsciente del sociólogo?

La sociología, por ejemplo, es una disciplina situada entre dos espacios: el espacio de las disciplinas literarias y las humanidades y el espacio de las disciplinas científicas, que están en lucha por la dominación del espacio universitario. Habría que marcarlo en el esquema mediante un signo que indique la dinámica de las fuerzas. Una vez más, diré cosas que parecerán perentorias pero que, según creo, podrían verificarse fácilmente (con indicadores como la jerarquía de las áreas en la enseñanza secundaria): en otro estado del campo, pienso que habría habido un "+" global para el campo literario respecto del campo científico, pero estamos en un período en que el "+" tiende a pasarse hacia el lado del campo científico; esto no es fácil ya que hay una lucha por la dominación, lo cual constituye una de las propiedades del campo. En efecto, los campos son espacios de fuerzas posibles y, por ello, son comparables a campos físicos; pero los agentes sociales implicados en estos campos están dotados de habitus que luchan por transformar la estructura del espacio de las fuerzas posibles con fuerzas que dependen de su posición en el espacio de las fuerzas posibles. Por lo tanto, hay una lucha por la preeminencia entre estos dos campos. En su famoso texto *El conflicto de las facultades*, Kant construye el campo de luchas de las cinco facultades de su época –facultades de Arte, de Letras y de Ciencias, de Medicina, de Teología, de Derecho– y describe las relaciones de fuerza, la lógica de las luchas entre

estas distintas facultades.[449] Para que mi modelo esté completo, habría que introducir la Facultad de Derecho, que desempeña un rol muy importante en los cursos de economía;[450] allí encontraríamos también una forma de sociología normativa y una competencia por el monopolio del discurso sobre el mundo social. El esquema es simplista, pero en su simplicidad ya dice algo importante: la sociología es una disciplina extraña en relación con su posición en este espacio marcado por la oposición entre lo literario y lo científico. Se expone al riesgo de estar especialmente tentada, de manera estructural, por el discurso bífido, y esto con independencia de su objeto –en efecto, se corre el riesgo de imputar a la dificultad misma de su objeto su peculiar propensión al discurso bífido, al efecto Montesquieu, vale decir, a la pretensión de dar pulsiones sociales por razones científicas–. (No había previsto decir esto: durante la pausa pensé en este vínculo entre las dos partes de mi clase, entre la parte sobre el riesgo del discurso bífido y la parte sobre el esquema).

Otro tema: el estilo. Un sociólogo alemán, Lepenies, hizo un muy buen trabajo sobre Buffon, quien decía: "El estilo es el hombre".[451] Él muestra que, en la época de Buffon, un problema estratégico en una ciencia de la naturaleza era saber si había o no que escribir bien. Escribir bien o no escribir bien era exponerse a obtener beneficios en el campo literario o en el campo científico: lo que escribir bien permitía ganar en notoriedad, en reputación de elegancia, en títulos académicos, etc., corría el riesgo de perderse en el terreno de la cientificidad. Pienso que la sociología estará en esta tensión. Una estrategia que usó la filosofía en una época en la que no era la disciplina dominante, pero buscaba serlo, consistió en escribir con cierta fealdad estilística, para constituirse como algo riguroso, no literario. Si ustedes realizan una investigación en las *khâgnes* francesas,[452] encontrarán entre los profesores de Francés y

449 Emmanuel [Immanuel] Kant, *Le conflit des facultés* [1798], ob. cit. Véase *Homo academicus*, ob. cit., pp. 88-89.

450 En Francia, la economía se desarrolló dentro de las facultades de Derecho.

451 La fórmula ("El estilo es el hombre mismo") proviene del discurso de recepción del naturalista en la Academia Francesa en 1753. Wolf Lepenies, "Der Wissenschaftler als Autor –Buffons prekärer Nachruhm", en *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Múnich, Carl Hanser Verlag, 1976, pp. 131-168.

452 En el argot de las escuelas de élite francesas, *khâgne* (término burlesco, seudohelenizante, que denota pereza) es el segundo (y último) año de las clases preparatorias, que median entre el *baccalauréat* y la oposición para el ingreso a la Sección Letras de la École Normale Supérieure. Lleva el nombre oficial de *première supérieure*. [N. de E.]

de Filosofía diferencias sistemáticas que giran en torno de "oscuro pero profundo", "brillante pero ligero", etc.[453] También los sociólogos tendrán un problema de escritura: si escriben demasiado bien, se dirá que no son científicos; si escriben demasiado mal, se dirá que no son literarios. Así, están en una estructura del tipo "ni... ni..." y siempre están expuestos a lo que les dicen [*risas*]. Como ven: la sociología, cuando la aplicamos a nosotros mismos, ¡es muy divertida! En líneas generales, la sociología suele utilizarse para agredir a los demás, para reducirlos a alguna de sus características sociales, mientras que puede ser muy útil y tener un efecto liberador, en la medida en que permite comprender por qué sufrimos [*risas*]. La sociología no evita que suframos, permite comprender por qué sufrimos.[454]

LAS ESTRUCTURAS INCONSCIENTES DE LA JERARQUÍA DE LAS DISCIPLINAS

Uno de los efectos que se ejercen muy significativamente sobre los sociólogos es lo que denomino "efecto Gerschenkron". Ya les hablé de él:[455] Gerschenkron es un historiador de Rusia que muestra que, por haber comenzado más tarde, el capitalismo se desarrolló de manera distinta en Rusia. La sociología fue la última en llegar. Así, la licenciatura en Sociología fue la última que se creó en las facultades.[456] La sociología no tiene antigüedad; ahora bien, en cualquier espacio, la antigüedad es la nobleza. En cuanto disciplina nueva, la sociología florecerá en las facultades nuevas, en las instituciones nuevas y siempre será un poco "neo", incriminante, inquietante, bajo vigilancia. Al mismo tiempo, será, como los advenedizos, agresiva, llena de desafío. Desde luego, también luchará por subvertir esta jerarquía. La jerarquía de Auguste Comte[457] es una es-

453 Véase P. Bourdieu y M. de Saint Martin, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français", cit.

454 Esta observación un poco desengañada originará una gran investigación sobre el sufrimiento social que se abordará algunos años después y que se publicará con el título *La misère du monde*, ob. cit.

455 Véase la clase del 2 de noviembre de 1982.

456 La licenciatura en Sociología se crea en las facultades de Letras y Ciencias Humanas por un decreto del 2 de abril de 1958.

457 La sociología está en la cima de la clasificación de las ciencias que propone Auguste Comte, en especial en el *Curso de filosofía positiva* [1830-1842]. En esta clasificación, las ciencias ocupan una posición aún más elevada, especialmente porque su objeto es más complejo y menos independiente (y

trategia de sociólogo: el sociólogo es quien establece una jerarquía de las disciplinas. Es interesante porque yo no habría situado la sociología allí donde la situó Auguste Comte. La hubiera situado, con mucha modestia, allí donde está [*risas*]. Dicho esto, en un sentido, voy aún más lejos que Auguste Comte porque planteo que la sociología puede pensar el espacio. Podría decir que está en vertical respecto de este espacio, lo cual sería una manera de tomar una posición dominante. De este modo, la filosofía fundó su dominación de las otras disciplinas científicas a partir de esta suerte de discurso normativo que llamamos "epistemológico" y que pretende fundar las otras disciplinas (que no sabrían qué hacen). Creo que podemos comprender gran parte de las luchas epistemológicas a partir de esta lógica. Podemos hacer una sociología de Kant. Así, la sociología se diferencia de las otras disciplinas por una pretensión de pensarlas. Dicho de otra forma, no se queda en su lugar. Dice que, a partir de su lugar, se puede repensar todo el universo [social]. Es una de sus propiedades.

Pienso que esta pretensión de dominación también puede explicar una diferencia muy impactante. Hasta ahora olvidé mencionar la psicología, que está en el mismo sector que la sociología, pero con una gran diferencia desde el punto de vista de la población: la sociología es masculina y la psicología femenina, lo cual es muy importante, ya que lo masculino está del lado de la política, del poder, de la dominación, mientras que la psicología está del lado privado, de lo íntimo, de lo novelesco, de lo femenino. Sin lugar a dudas, estas estructuras inconscientes que describo y que rigen la división del trabajo entre sexos tienen algo que ver con esta división entre disciplinas. Si estas estructuras de oposiciones funcionan con tanta facilidad como estructuras míticas y si gran parte de las peleas entre disciplinas son en realidad luchas de clases travestidas, se debe a que las estructuras de oposiciones que encontramos en los campos expresan estructuras de la división del trabajo entre los sexos y estructuras de la división del trabajo sin más. Fundados sobre las oposiciones entre la teoría y la empiria, entre lo puro y lo impuro, entre el cielo y la tierra, muchos debates sobre la jerarquía de las disciplinas tienen afinidad, sin que las personas lo sepan, con debates políticos, pero por completo travestidos: estar del lado de la física teórica contra la física

---

porque, correlativamente, accedieron más tardíamente al "estado positivo"). Así, la jerarquía de Comte toma como punto de partida las matemáticas para ir hacia la astronomía, la física, luego la química, la biología y, por último, la "física social" (que termina rebautizando como "sociología", precisamente para marcar su autonomía respecto de la física y otras ciencias más antiguas).

aplicada, decir que las matemáticas aplicadas son buenas para los cerdos o que la geografía es estúpida, significa formular juicios de clase que se ignoran como tales pero que, de manera absolutamente misteriosa, están habitados por la clase. En efecto, las personas, en función de su habitus de clase, no se sitúan al azar en este espacio, y las estructuras mentales que importan en este espacio tienen afinidad con las estructuras según las cuales este espacio está organizado. Ustedes encontrarán decenas de textos en los cuales, bajo la apariencia de hablar de epistemología, de teoría, de reorganización de las facultades, etc., lo que se expresa es todo un inconsciente social.

FILOSOFÍA/SOCIOLOGÍA/HISTORIA

Para hacer que este esquema hable por sí solo, podríamos continuar analizando la estructura global, complicándola, etc. También podemos tomar las disciplinas de a pares. Ya mencioné la oposición filosofía/sociología. Es importante para comprender muchos debates teóricos de hoy en día, como también elecciones intelectuales, por ejemplo, el hecho de que en determinado momento muchos filósofos se reconviertan, pero de una forma peculiar, hacia las ciencias sociales. Pienso que esta oposición ayuda a comprender las maneras de hacer sociología: podemos procurar nuestras referencias, a la vez, entre los filósofos y entre los sociólogos, o solamente entre los sociólogos, o bien entre los filósofos convertidos en sociólogos, o entre los sociólogos que hacen de filósofos. El movimiento de los filósofos hacia las ciencias sociales estuvo muy marcado en los años sesenta, a favor de una coyuntura de expansión, lo cual recuerda que los campos son relativamente autónomos respecto del espacio económico y social global: lo que pasa en tal campo es la retraducción, según la lógica específica de cada campo, de fenómenos externos. En la década de 1960 hubo una etapa tecnocrático-cientificista, un avance de la norma científica. No es casualidad que muchos estudios de la época terminaran con "-logía" –gramatología, arqueología,[458] etc.–, mientras que quince años antes se los habría presentado como "fundamento de", "origen de", "estructura y génesis de", etc. En este espacio, la filosofía es dominante respecto de la sociología, en relación con las

458 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967 [ed. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003]; Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 [ed. cast.: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009].

normas canónicas, tradicionales, desde el punto de vista de la división teoría/empiria: como no tiene material, es pura, no tiene manos.[459] Me estoy sumergiendo en el inconsciente de la mirada que tienen los filósofos sobre la sociología; la definición implícita que las personas tienen de "la teoría" es la de una reflexión "sin material", sin cuadros estadísticos, sin datos, etc. Cuanto más nos alejamos de la filosofía, más nos cargamos de material y más nos alivianamos de teoría. Por consiguiente, el historiador situado en el punto neutro del espacio de historiadores estará sometido a una exigencia social de teoría mucho menor que el filósofo, pero igual que el sociólogo.

En efecto, el sociólogo tiene más empiria que el filósofo, pero más teoría que el historiador. Son hechos sociales muy simples: sea cual fuere su estatus en la división del trabajo específico de la disciplina, un sociólogo no puede adelantarse sin un mínimo de conceptos; el tener conceptos, incluso "feos", forma parte de la definición social de su rol, mientras que la definición social de la disciplina que, como la historia, en determinado momento ocupa una posición neutral, central, permite una suerte de compromiso entre la cientificización, la teorización y el estilo. Un análisis estadístico del estilo de los historiadores, de los filósofos y de los sociólogos se aclararía mucho haciendo referencia a este esquema. El escribir bien está exigido tácitamente en ciertas disciplinas, mientras que hay otras en que escribir bien genera suspicacia. También hay disciplinas en que debe hacerse notar que uno puede escribir bien (pero sin hacerlo demasiado).

Cada una de las relaciones en el esquema enseña cosas sobre la disciplina en consideración. La historia, por ejemplo, es central en el campo. Es una disciplina canónica, con una tasa de *agrégés* muy elevada; todos los índices de inserción en el sistema escolar siguen siendo muy altos. Hay un consenso mínimo, un acuerdo para decir que Fulano es historiador o no lo es, mientras que la sociología, disciplina doble en su posición y su definición, está muy dividida y es muy polémica; hay muy poco consenso sobre la definición de lo que es un sociólogo. En la imagen social, la historia está del lado de las humanidades. Habla del hombre, pero de manera humanista. De este modo, está del lado de la cultura, mientras que la sociología está del lado de la política, y la cultura está históricamente definida –sería una larga demostración– como lo no político. No

459 Referencia a una fórmula de Charles Péguy: "El kantismo tiene las manos puras, pero no tiene manos" (Charles Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo* [1910], en *Œuvres*, t. III, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1992, p. 331).

sucede así con la sociología y esto explica la difusión diferencial de la historia y de la sociología. En la tele hay una decena de emisiones de contenido histórico para el público general, las colecciones "de historia" tienen gran difusión, los historiadores tienen un estatus considerable: la historia está del lado de la cultura, es decir, del lado de lo que es neutro social y políticamente. Al explorar esta relación, descubriríamos nuevas propiedades: la sociología sería menos fiable, estaría menos validada, no tiene modelos (o tiene muy pocos).

Otra comparación, que sería muy útil para una historia social del inconsciente cultural de una generación entera, sería la comparación entre la etnología y la sociología. Desde un punto de vista estrictamente teórico –expreso con vehemencia cosas que parecen dogmáticas, pero creo que ustedes podrán argumentarlas–, no queda del todo claro por qué existe la distinción. Sin embargo, es una distinción social muy fuerte y la etnología se llamó "antropología" –lo que era un viejo truco filosófico, con la antropología de Kant– en el momento en que, de cierto modo, dominó el campo y en que fue presentada como la ciencia fundamental del hombre en su universalidad.[460] La antropología tiene una posición por completo distinta de la sociología en la medida en que, como la historia, es percibida en su amplio uso social como algo que le atañe a la cultura y no cuestiona la estructura del mundo social.

LUCHAS EPISTEMOLÓGICAS, LUCHAS SOCIALES

Este tipo de análisis permite comprender no sólo el conjunto de elecciones que unos y otros pueden hacer, sino también un conjunto de alternativas ante las cuales cualquier persona que tenga que escribir sociología se hallará situada. Intenté exponerlo con relación al problema del estilo, pero también habría que mencionar, por ejemplo, la actitud respecto

460 P. Bourdieu se refiere a la importación, por obra de Claude Lévi-Strauss, de la palabra "antropología", que se usaba en los países anglosajones. La disciplina rebautizada de este modo era concebida por Lévi-Strauss como la culminación (la "síntesis") de una investigación que apunta a un "conocimiento global del hombre" de la cual la etnografía y la etnología eran las etapas preliminares (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, vol. 1, ob. cit., p. 388). Kant dio un curso sobre La *Antropología en sentido pragmático* [1798], del cual la editorial Vrin publicó en 1964 una trad. fr. de Michel Foucault: *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique* [ed. cast.: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2004].

del uso de las estadísticas y el reconocimiento (o no) de la división entre sociología cualitativa y cuantitativa (hay tratados de sociología que se construyen en torno a esta oposición). Cada vez que encontramos, en cierto nivel de pretensión teórica, divisiones tan primitivas, es porque hay algo social detrás. Para avanzar rápido: la división entre sociología cuantitativa y sociología cualitativa es inútil, pero detrás de ella está la oposición entre la calidad y la cantidad, entre la élite y las masas. Otra oposición del mismo tipo, la división entre lo macro y lo micro que resulta del efecto Gerschenkron, combinada con las estructuras mitológicas: el pensador en grande se opone al pensador en pequeño. La oposición vuelve a plantear la oposición masculino/femenino: en Cabilia, el hombre hace caer las olivas y la mujer las junta; el hombre corta la madera y la mujer junta las ramas. Es una de las estructuras fundamentales de la división del trabajo entre lo grande y lo pequeño (y lo mezquino), entre lo general (la filosofía social, el pensamiento planetario,[461] la filosofía general, la teoría general, etc.) y lo particular. Esta oposición es una de las mediaciones con las cuales se efectúa la división del trabajo.

Paréntesis: hablé de una correspondencia entre estas estructuras y las propiedades sociales de los agentes que ocupan estas posiciones, pero ¿con qué mediaciones se realiza? ¿Cómo es posible que se dirijan más mujeres hacia la psicología que hacia la sociología sin que nadie las envíe? ¿Cómo es posible que haya más teóricos masculinos? ¿Cómo es posible que lo masculino esté vinculado a lo general? La palabra "general" nos hace reflexionar, y es una mujer, Virginia Woolf, quien decía: "Las ideas generales son ideas de general".[462] ¿Con qué mediaciones las mujeres

461 Probable alusión a un libro publicado por Kostas Axelos en 1964 en Minuit, *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée* [ed. cast.: *El pensamiento planetario*, Caracas, Monte Ávila, 1969].

462 Esta fórmula, que P. Bourdieu cita en otras circunstancias (véase, por ejemplo, *La distinction*, ob. cit., p. 520), en realidad se atribuye a Maxime Chastaing en *La philosophie de Virginia Woolf*, ob. cit., p. 48: "[Estas son] en suma, ideas generales. Pero estas ideas, en realidad, son ideas de general". No se pudo confirmar con exactitud qué texto de Virginia Woolf comenta M. Chastaing, pero probablemente sea un pasaje del relato "La marca en la pared" [1917]: "Estas generalizaciones son muy desdeñables. Alcanza con esa palabra con consonancia militar. Evoca en cierta forma las editoriales, los ministros del Consejo –toda una clase de la sociedad que de niños creíamos que era gran cosa, la norma, la cosa verdadera, de la que no podíamos alejarnos sin correr el riesgo de recibir una condena indecible–. No sé por qué, las generalizaciones recuerdan a los domingos en Londres, los paseos dominicales, los almuerzos del domingo, y también a cierta forma de hablar de los difuntos, de las prendas, de los usos –como el de sentarse todos juntos en la misma habitación hasta determinada hora, sin que nadie tenga ganas–" (Virginia Woolf, "La marque sur le mur", en *La mort de la phalène*, trad. fr. de Hélène

están, en todas las disyuntivas, del lado de lo particular? El mecanismo que estoy describiendo, vale decir, la existencia de estructuras objetivas, de un espacio de posibles y de probabilidades objetivas, se ejerce sobre los agentes sociales, no de manera mecánica, sino con mediaciones sutiles, por intermedio de la percepción que ellos tienen de estas estructuras, y la percepción misma de los agentes está estructurada según principios homólogos a los que organizan el espacio. Así, el geógrafo dirá: "Yo no soy más que un geógrafo". Esas cosas afloran no bien se reúnen personas de disciplinas distintas, y parte de las luchas epistemológicas que se viven como luchas puras –por lo general, las indicaciones que da Bachelard se extienden con mucha facilidad a un lenguaje sociológico– son luchas sociales que se ignoran como tales.

Ese es también el caso de las luchas epistemológicas en torno al "positivismo". La palabra no quiere decir gran cosa; en líneas generales, es una injuria. Calificar a sus adversarios o competidores de "positivistas" es un golpe de dominantes, ya que los "positivistas" suelen ser los dominados, las mujeres, los advenedizos, los geógrafos, etc. Así, el "positivismo" es visto como la ciencia de los burros, y el teórico –aquel que no hizo cuentas, que no tiene cifras– se cree superior. En esta lucha, por lo general, se equivocan todos, tanto el positivista como el teórico. La palabra "historicismo" es la forma un poco más *chic* de la injuria; significa: "Yo, que planifico a escala planetaria, te digo que tú, que miras lo que es la burguesía en Francia en 1980, no eres más que un historicista. Tú sufres y además es tonto... Alcanza con ver algunos *best sellers*" [*risas*]. Por su lado, el positivista se defenderá diciendo: "Soy geógrafo, sé que soy bruto como un geógrafo" [*risas*]. Si es verdad que, como decía Marx, los dominantes están dominados por su dominación,[463] los dominados están dominados por la dominación y, entre los factores que los dominan, está el reconocimiento que tienen de aquello en nombre de lo cual los dominantes dominan. De este modo, el geógrafo dirá: "Yo no soy brillante, no soy teórico". Y criticará a los que "no tienen cifras, no tienen datos", según lo que llamo la epistemología del resentimiento; como

---

Bokanowski, París, Seuil, 1968; reed.: "Points", 2004, p. 77-78 [ed. cast.: "La marca en la pared", en *La muerte de la polilla y otros escritos*, Madrid, Capitán Swing, 2010]).

463 P. Bourdieu condensa tal vez con esta fórmula un tramo de *La Ideología Alemana*: "Lo que sucede no es que el rentista o el capitalista, por ejemplo, dejan de ser personas; sino que su personalidad está totalmente condicionada y determinada por relaciones de clase bien definidas, y la diferencia aparece sólo en la oposición a otra clase y sólo se revela a ellos mismos en el momento en que fallan".

decía Nietzsche: "Soy débil, entonces hay que ser débil".[464] En el caso del geógrafo, las razones sociales se transforman en razones escolares: "Cambié de orientación, hice la *terminale B,*[465] pasé justo, tenía buenas notas en historia-geografía, pero no en filo. Dije a la vez: 'No me gusta filo' y 'No tengo condiciones para filo'. Entonces interioricé técnicas, se volvió mi habitus y ahora *me gusta* la geografía" [*risas*]; esto quiere decir: "Hay que ser como soy, hay que querer las cifras, hay que querer los datos y no querer más que eso; no sólo no está mal no tener ideas, sino que no hay que tenerlas, son sospechosas".

Tomo un solo ejemplo, el único que puedo tomar: si van a interrogar a los historiadores sobre la manera en que hay que hacer historia, todos los juicios que obtendrán consistirán en: "No hay que hacer lo que no sé hacer". Es lo mismo en todas partes. En psicología, en geografía, etc., encontraremos estructuras de este tipo, con nobles que no quieren rebajarse: "No toco lo empírico, no sabría hacerlo y me ensuciaría las manos" –aquí vemos al dominante dominado por su dominación–. Es verdad que hay personas que se degradan y que, provenientes de una posición muy elevada –por ejemplo, la filosofía–, van hacia una disciplina muy baja, como la psicología. Hay un muy buen artículo de Collins y Ben-David sobre los grandes descubrimientos científicos: describen esta trayectoria muy improbable,[466] ya que normalmente esta traslación de la filosofía hacia la psicología implica una enorme pérdida de capital. Cuando tenemos la posibilidad de ser filósofos y nos ponemos en rol de sociólogos, realmente perdemos capital y quedamos a merced de todos los profesores de Filosofía que pueden decir: "No es más que un sociólogo". Para hacer este tipo de cosas tan improbables hay que tener propiedades peculiares. Hay que ser un poco extravagante, estar dominado en otra vertiente, por ejemplo, el origen social. Me preguntaba, por ejemplo, por qué la sociología había sido fundada por judíos, por qué filósofos

464 Sobre la "moral de resentimiento", que Nietzsche opone a la "moral noble", véase en especial *La généalogie de la morale* [1887; ed. cast.: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1971].

465 Se trata del último año de educación secundaria pensado para rendir el *baccalauréat B,* rebautizado "ES" [económico y social] en 1995. En este caso se alude a que, en cuanto a excelencia escolar y reclutamiento social, este *bac* –que databa sólo de 1968 y se caracterizaba por la dominante de, precisamente, las ciencias económicas y sociales– tenía dificultades para estar a la altura del antiguo prestigio de los *bac* literarios y del prestigio más reciente de los exámenes de las ciencias exactas y naturales.

466 Véase la clase del 19 de octubre de 1982, n. 297.

cometieron la tontería de hacer sociología y escribir en *L'Humanité*,[467] mientras que la elección, tan rentable, de la filosofía espiritualista, habría dado ganancias sin problemas. Normalmente, cuando uno está en el polo dominante, la atracción conduce hacia el polo conforme a sus intereses. Hace falta una disposición totalmente excéntrica para ir en contra de esos intereses, hace falta un *conatus*[468] que provenga de otra parte. Dicho esto, una vez que llegaron a esta posición de degradación, la gran preocupación de estos agentes atípicos es restaurar su punto de llegada y realizan grandes innovaciones científicas: transforman, por ejemplo, una psicología charlatana, que con toda razón estaba dominada por la filosofía, en una psicología científica; subvierten este espacio, usando, de todos modos, la lógica del espacio. Esta es otra propiedad de estos espacios: para hacer este tipo de subversión, hay que importar un gran capital de autoridad y de legitimidad, y a la vez un capital incorporado para redefinir la posición. Los campos son espacios donde los desplazamientos que inducen a una pérdida de capital chocan contra fuerzas de resistencia considerables. Les dirán, por ejemplo: "Estás loco, vas a arruinar tu carrera". Vemos que una biografía de Goblot publicada por Viviane Isambert-Jamati es muy esclarecedora al respecto.[469] Cuando tenemos en mente el modelo que propongo, comprendemos los estados de ánimo que leemos en las biografías: hay que estar loco para hacer semejantes cosas. Podrán leer, en esta misma línea, la biografía que apareció hace algunos años de Bourgin, que era un durkheimiano.[470] Las personas que realizan estos desplazamientos están sometidas a fuerzas, pero estas fuerzas no son fuerzas fatales y, cuando se tiene cierta canti-

467 Alusión a los principales sociólogos durkheimianos (Émile Durkheim, Marcel Mauss, François Simiand, Maurice Halbwachs, etc.) que habían obtenido la *agrégation* de Filosofía –en términos generales, todos en las primeras posiciones– y que provenían de familias judías o colaboraron con *L'Humanité*; Marcel Mauss reunía todas estas propiedades a la vez.

468 Concepto utilizado por Spinoza en *Ética* y que designa el hecho de perseverar en su ser.

469 Viviane Isambert-Jamati publicó un artículo biográfico sobre Edmond Goblot cuya base saca provecho de la correspondencia familiar (Goblot era su tío abuelo): "La barrière, oui, mais le niveau?", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 71, 1981, pp. 4-33 (en colaboración con Régine Sirota); luego publicó *Solidarité fraternelle et réussite sociale. La correspondance familiale des Dubois-Goblot (1841-1882)*, París, L'Harmattan, 1995.

470 No existe biografía de Hubert Bourgin. Bourdieu piensa en un libro del propio Bourgin, que incluye retratos de varios *normaliens* de la época: *De Jaurès à Léon Blum. l'École Normale et la politique*. El libro, que primero apareció en Fayard en 1938, fue reimpreso en 1970 (París - Londres - Nueva York, Gordon & Breach).

dad de fuerzas de una posición ocupada en el campo, se puede, *en cierta medida*, transformar la posición y las fuerzas que se ejercen en él, y así desplazar la posición.

Evidentemente, las distintas propiedades que he despejado se basan en un análisis incompleto de lo que hace el sociólogo: lo que tengo en mente es el sociólogo en Francia en determinado momento. Para comprender mejor, habría que hacer una suerte de proyección cinematográfica de esta imagen del campo en varias épocas. El campo no es el mismo en 1880 y en 1960. La comparación de estas distintas estructuras permitiría despejar las constantes, que son, en parte, nominales: es posible que la filosofía haya permanecido constante, pero una posición nominalmente constante puede cambiar tan sólo porque las cosas cambian en torno a ella. Suponiendo que la filosofía no cambió desde Victor Cousin, cambió formidablemente por el hecho de que las cosas cambiaron en torno a ella. Este es el razonamiento en términos de campo.

SABER QUÉ HACE LA SOCIOLOGÍA

Podría explayarme en dos sentidos: reflexiones sobre el campo en su historicidad y reflexiones sobre el método. Lo único que querría indicar es que, si bien ahora sé un poco mejor qué hace el sociólogo, no hablé más que del sociólogo francés en determinado momento. Así, otra posibilidad consistiría en comparar en el tiempo o en el espacio. Por ejemplo, podría tomar el modelo estadounidense y preguntarme si corresponde a un campo del mismo tipo, si existen invariantes. La historia estará en una posición bastante análoga. Por ejemplo, hace más o menos quince años, en los Estados Unidos hubo una gran querella acerca de la cuestión de saber si la historia está del lado de las humanidades o del lado de la ciencia.[471] Es un debate recurrente que vuelve a preguntarse si hay que

471 Podría tratarse de una alusión a los debates suscitados por una iniciativa como la "sociología histórica" de Charles Tilly (quien por cierto expone sus trabajos en un seminario de Bourdieu en los años setenta), la cual se aparta de una historia más tradicional representada, por ejemplo, en la misma época por Carl Schorske en Princeton. En la década de 1970, el uso de las estadísticas o el préstamo a las ciencias sociales por parte de una historia generalmente concebida como una "rama de la literatura" suelen debatirse en la *American Historical Review*. Estas discusiones tienen una vivacidad particular en los Estados Unidos, donde las relaciones entre la historia y las ciencias sociales (y la filosofía) están más distendidas que en Francia: la primera está

contar historias o describir estructuras. Vemos pues que sigue siendo un error pensar que la sociología historiza todos los debates. En verdad, ella da las claves para comprender la forma histórica que toma un debate, que no por eso es menos real. Efectivamente, en la historia hay debates recurrentes, aquellos grandes debates que registra la historia de la filosofía: como las mismas causas producen los mismos efectos, el mismo problema queda planteado y los mismos debates se reproducen.

Actualmente, comprendemos que gran parte de las propiedades de la sociología no reside en la sociología propiamente dicha, como habría supuesto un sociólogo ingenuo que en un comienzo hubiera ido a interrogar a los sociólogos. Lo que muestra el esquema es que el 90% de lo que sucede es producto de la posición de la sociología en el espacio. En otros términos: con una sociología totalmente estallada, relacional, sustituyo una pequeña sociología sustancialista, que podemos abordar por completo mediante un método monográfico. La verdad de la sociología reside en ese espacio de relaciones (entonces, por fuera de la sociología). Esto no significa que en la sociología no haya algo que comprender: en efecto, puedo preguntarme cómo y con qué propiedades hay personas que llegan a posiciones de sociólogo. Entonces podría ver si hay una correspondencia entre las posiciones y las disposiciones.

La sociología, en el fondo, ocupa una posición en realidad y otra en pretensión. Desde este punto de vista, sería interesante entrevistar a los historiadores presentándoles, a partir de un método que practica la psicología social, una lista de adjetivos pasibles de caracterizar a los sociólogos y a las demás disciplinas: "pretensiosos", "pomposos", "nobles", "gentiles", "modestos", etc. Pienso que a los sociólogos les atribuirían con una frecuencia más que probable el adjetivo "pretensioso", y esto con razón, debido a la estructura misma de la posición que ocupan. ¿La pretensión está en sus disposiciones o en su posición? Es un falso problema. La pregunta que hay que hacer es la siguiente: ¿qué disposiciones hacen falta para ser sociólogo, habida cuenta de lo que es la posición? Hago esa misma pregunta cuando pregunto qué debía ser Flaubert para ocupar la posición que fue la suya.[472] Esto representa subvertir la problemática del enorme trabajo de Sartre: intenta comprender la posición, el cargo por ocupar, como una estructura de probabilidades objetivas y de cosas para hacer, como un conjunto de probabilidades que sólo esperan per-

---

tradicionalmente ligada con las humanidades mientras que las ciencias sociales se practican en departamentos distintos.

472 P. Bourdieu desarrolla más ampliamente este tema en la clase del 11 de enero de 1983.

sonas para realizarlas. La pregunta que debemos hacernos será entonces: "Visto lo que significa esta estructura de probabilidades, ¿qué tenían que ser las personas que la ocuparon?". Hay distintas maneras, más o menos pretensiosas o más o menos modestas, de ocupar posiciones, y en la lucha entre los pretensiosos y los modestos, encontraremos un campo.

No prosigo, porque estaría obligado a hablar de mí.[473] Esto no me da vergüenza y puedo hacerlo para mí, pero no tendría ningún sentido que lo cuente en público. Es otro problema del discurso sociológico: el discurso que pretende ser el más positivo de todos siempre se entiende como un discurso normativo, porque por lo general sólo se habla para decir "Está bien" o "Está mal". Ahora bien, me esforcé por evitar las proposiciones normativas y, cuando este no era el caso, las dije entre risas o con una sonrisa, para dar a entender que sabía que eran normativas. Si la sociología es difícil e improbable, se debe precisamente a que las personas están tan inmersas en el juego que no están para nada dispuestas a objetivarlo. Sin embargo, el hecho de objetivar es una libertad absolutamente extraordinaria, al igual que el tono que usé: podemos hablar sin drama, sin voluntad conquistadora ("Te dominaré" o "Me dominarás"), sin ingenuidad, sin ridiculeces interdisciplinarias, de esta cosa tan dramática que dirige profundamente las elecciones de los temas de investigación, los trabajos que las personas realizan y la idea que se hacen de ellos, sus inversiones intelectuales, o bien lo que dicen cuando les preguntan: "¿Qué hacen en este momento?", su idea de ellos mismos, sus pretensiones intelectuales. Una de las maneras de estar un poco sujetos a nuestra práctica sociológica es saber esto. Podemos ir más allá y decir lo que no dije, porque censuré, escondí mucho, siempre conforme al paradigma de Scholem: no podemos decir todo en cualquier lugar.[474] No es que lo que tengo que decir y que censuré sea difícil, pero estarían ante el riesgo de comprender demasiado rápido y, por ende, de no comprender realmente. Dicho esto, espero que de este esquema puedan deducir todo lo que no dije: por ejemplo, pueden preguntarse por qué están aquí.

473 P. Bourdieu aplicará este conjunto de categorías al análisis de su propia trayectoria en *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'Agir, 2006 [ed. cast.: *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Anagrama, 2006].

474 Véase la clase del 16 de noviembre de 1982.

Clase del 30 de noviembre de 1982

La sociología como toma de libertad(es) • Posiciones, disposiciones y tomas de posición • Cuerpo de los sociólogos y estilos académicos • Posiciones hechas y posiciones por hacer • Estructuras mentales y estructuras objetivas • Las transformaciones del campo: el caso del sistema universitario • La refracción de las coerciones externas • Estrategias de lucha • Las fronteras del campo • El campo intelectual

Como les había dicho, el análisis que había propuesto tenía una doble función: por un lado, debía mostrar lo que la sociología, aplicándose al campo científico, podía aportar al conocimiento sociológico; por otro lado, debía servir como introducción a la presentación de la noción de campo. Primero querría indicar rápidamente lo que supone el tipo de análisis que propuse. Muchos de ustedes, en preguntas que hicieron en distintos momentos durante nuestros encuentros, me plantearon qué suponía una ciencia de su propio entorno, de su propio mundo, y si algo así como una sociología de su propio universo era posible para el sociólogo. Más que responder *in abstracto*, procuré responder de manera concreta, intentando mostrar que podíamos someter a análisis la posición social que ocupábamos, y querría simplemente indicar muy rápido lo que a mi entender supone este análisis o, en todo caso, lo que me parece más importante.

LA SOCIOLOGÍA COMO TOMA DE LIBERTAD(ES)

En realidad, me parece que este tipo de análisis es difícil sólo porque supone, como suele decirse, tomarse libertades, esto es, adoptar respecto del universo en el que estamos contenidos una actitud de ordinario excluida por la propia pertenencia a este universo. Si la sociología, y en particular la sociología de los ambientes selectos y cerrados, en general es muy difícil, se debe a que cuando estamos excluidos de estos ambien-

tes, no accedemos a ellos, y cuando estamos en ellos, estamos bien allí y ya no tenemos ganas de hacer sociología al respecto. La sociología de estos universos sólo es posible, entonces, si nos tomamos libertades con las normas implícitas del universo, que son en general normas tácitas, reglas de decoro, de buen tono, de tino, de compostura, y que funcionan como censuras, la mayoría de las veces tan profundamente incorporadas que no las sentimos como tales y que, por cierto, la idea de tomarnos libertades con cosas tan evidentes y tan sagradas no viene a nuestra mente. En cada análisis del mundo del cual formamos parte, es necesaria una suerte de violencia respecto de este mundo, para destruir y cuestionar lo que Sartre llamaba la "violencia inerte de las instituciones".[475] Esta violencia se hace olvidar porque está inscripta en el orden de las cosas. Por lo general, sólo aparece cuando se la desafía, incluso en temas anecdóticos y aparentemente sin importancia. Suelo citar la palabra *obsequium* con la cual Spinoza designaba la relación que sostienen los ciudadanos con el Estado; él decía que esta relación de *obsequium* es lo que une muy profunda e inconscientemente a los ciudadanos con el orden social del que participan.[476] Esta suerte de reverencia fundamental se manifiesta, por ejemplo, en las formas de cortesía, en el respeto de las formas y en las formas de respeto. Esta adhesión fundamental al orden social queda de manifiesto en, precisamente, naderías: cuando alguien transgrede lo que todos los universos sociales piden a sus miembros, se le reprocha no sacrificarse a ritos que no le costarían nada. Ahora bien, estas mismas naderías que el orden social pide que se respeten son de primera importancia: son el don a cambio del cual los universos otorgan el reconocimiento de la pertenencia. Si, muy a menudo, la sociología impacta al abordar aspectos muy esenciales de la experiencia social, a mi parecer se debe a que tiene que cometer, para existir, algunas extravagancias a veces mucho más profundas de lo que piensan los que son ajenos al mundo analizado.

475 Sobre el colonialismo, Sartre escribe en *Crítica de la razón dialéctica* (*Critique de la raison dialectique*, ob. cit., p. 679: "La violencia antigua es reabsorbida por la inerte violencia de la institución".

476 Spinoza habla del *obsequium* como de una "voluntad constante de ejecutar lo que la ley declara adecuado, o lo que es acorde a la voluntad general" (*Tractatus politicus*, cap. 2, § 19). Alexandre Matheron presenta el *obsequium* y la "virtud de justicia" como "el resultado último del condicionamiento mediante el cual el Estado nos modela a su uso y que le permite conservarse" (Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969, p. 349).

Prolongo un poco este análisis. Había terminado una de las clases evocando la figura de Karl Kraus, aquel personaje totalmente sorprendente de la Viena de fin de siglo, que hace una suerte de sociología de los intelectuales en acto:[477] por ejemplo, durante toda su vida, Kraus editó una revista en la que tres cuartas partes de los textos eran de su autoría y ponían en cuestión los abusos del lenguaje característicos del medio periodístico y político en el que vivía. Esta figura me había resultado ejemplar de una forma de libertad necesaria para superar la primera forma de violencia que, a mi parecer, se impone a quienes intentan comprender el mundo social, y que es aquella que se ejerce en el campo intelectual. Por eso, todas las formas de denuncia subversiva que empiezan en cierto modo *más allá* del campo intelectual siempre son, para mí, un poco fariseas y al mismo tiempo un poco gratuitas e inútiles. Así, la sociología de los intelectuales no es en absoluto –me canso de repetirlo– un capítulo entre otros de la sociología; es la condición previa para cualquier sociología, es aquello a partir de lo cual puede constituirse una libertad científica: hay que tomarse libertades con las leyes ocultas, secretas, no escritas, del mundo intelectual para realizar un verdadero trabajo intelectual, habida cuenta de que los defensores del decoro y del buen sentido siempre están del lado del orden moral y social y muy poco del lado del orden científico. Esta lucha contra la dominación específica comienza con la lucha contra la magia de las palabras, contra los manipuladores ordinarios de las palabras: Kraus pasó su vida luchando contra un semanario –del que tendríamos varios equivalentes– al que reprochaba no tanto sus tomas de posición (o sus no tomas de posición) políticas, sino simplemente su laxismo, su dejadez en el ámbito del lenguaje, que es el único sobre el cual los intelectuales deben rendir cuentas porque es el único sobre el cual tienen algún poder. (No me gusta mucho el profetismo, pero para no hacer persuasión clandestina, quería dejar explícito lo que estaba un poco implicado en lo que había dicho).

Si hay que tomarse libertades en la ciencia, con una suerte de anarquismo metódico, es, en cierta medida, para tomarse la libertad. En efecto, pienso que, como dije varias veces, la cuestión de la libertad que siempre

477 En 1981, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* había publicado un artículo de Michael Pollak titulado "Une sociologie en acte des intellectuels. Les combats de Karl Kraus" (nº 36-37, pp. 87-103). Sobre Karl Kraus, véase también Pierre Bourdieu, "À propos de Karl Kraus et du journalisme", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 131-132, 2000, pp. 119-126 [ed. cast.: "Sobre Karl Kraus y el periodismo", *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, nº 60, 2004].

se plantea al sociólogo, con el único pretexto de que él descubre determinismos, no se plantea como se la suele plantear corrientemente. La libertad no es algo dado, sino algo que debemos tomar y que debemos hacer. Al mismo tiempo, creo que aquel trabajo que consiste en tomarse libertades para estudiar los determinismos forma parte de los medios para adquirir una verdadera libertad respecto de esos determinismos. De allí que lo que digo plantea la cuestión del privilegio de la libertad. (Sólo planteo estas cuestiones porque algunos de ustedes me las plantearon, en forma oral o escrita. De lo contrario, las habría eludido, no porque no se me plantearan, sino porque por lo general quienes hablan este lenguaje me desagradan mucho: abusan de su poder y hacen moral, lo cual, después de todo, no pertenece a nadie. Respondo a estas preguntas porque me las hicieron y porque no querría que parezca que me resultan insignificantes o ridículas o que no tengo respuesta).

Una de las cuestiones que plantea el trabajo que pude presentar y que consiste en visibilizar los determinismos –en primer lugar, por aquellos que pesan a aquel que trabaja para visibilizar los determinismos– es esta libertad que, percibida como una pretensión sin fundamento o como una suerte de privilegio, es, en los dos casos, bastante desagradable para aquellos que no participan de ella. Esta libertad que efectivamente implica la sociología tal como la practiqué ante ustedes –y podríamos ir mucho más lejos en el análisis que detuve en el punto en el que podía avanzar sin impactar demasiado al decoro– de ningún modo es un monopolio. Si la sociología se enseña, si se publica, pero además si muchas personas la combaten e intentan que se difunda lo menos posible, se debe también a que busca difundir un privilegio, universalizar una libertad. (Todo esto parece tan pomposo y profético que me espanta a mí mismo, pero hay que decirlo, y sólo lo digo porque me obligan a decirlo). Como la sociología da un conocimiento de los determinismos y, por ende, la posibilidad de una libertad respecto de los determinismos, escribir sociología, o decirla a todo el mundo, intentando que, sin demasiadas deformaciones o distorsiones, se torne inteligible, es trabajar para difundir, para universalizar la posibilidad de una libertad. Por ejemplo, la semana pasada dije de manera completamente consciente: "No voy hasta el fondo de este análisis, ya vieron bastante cómo procedo para que puedan continuarlo ustedes mismos". En efecto, mi proyecto no es ofrecer tesis ni incluso hipótesis, sino una manera de pensar que las personas puedan poner en práctica, incluso en contra de lo que digo, ya que la posibilidad de la crítica de lo que digo está constantemente, no sólo implicada, sino también convocada en lo que digo. Me parece que a cada instante (lo lamento, ahora que ya empecé, iré hasta el fondo de la ló-

gica profética y luego regresaremos a las cosas propiamente dichas) hay agentes de la ciencia o agentes de la literatura o del arte (ya que no es siempre la ciencia la encargada de aportar esta posibilidad de libertad) que alcanzan un poco más que los otros una posibilidad humana que no aparecía hasta entonces como posible, como pensable.

Pienso, lo que les parecerá extraño, en una de aquellas anécdotas de las que encontramos muchas en la historia del arte y de la literatura. Solemos leerlas según la lógica hagiográfica en la que son presentadas, aunque para mí pueden leerse de manera distinta. Por ejemplo, se dice que cuando Miguel Ángel visitaba al papa Julio II, quien le pagaba y lo respaldaba en sus trabajos, Julio II inmediatamente le pedía que se sentara, de modo que Miguel Ángel no se sentara sin que él se lo hubiera dicho. Pienso que este es un acto histórico: la libertad que se toma Miguel Ángel, como artista, de no esperar que un poder temporal, incluso con componente espiritual, pueda ejercer en él la menor autoridad, no es una libertad personal: es la libertad que se toma por todos los artistas, y también potencialmente por todos los hombres que, gracias a él, pueden comprender que es posible sentarse sin esperar que el príncipe les diga que se sienten, aunque hay muchísimos intelectuales, artistas, que están sentados cuando hay que estar de pie y de pie cuando hay que estar sentado. Estas virtudes celebradas por la hagiografía como virtudes singulares sólo siguen siendo singulares porque se las celebra como tales [...].

También podría tomar el ejemplo de Aretino,[478] aquel extraño gentilhombre tan famoso por sus textos mordaces; los nobles, los príncipes, etc., le pagaban para que no los mencionase: a veces, el silencio de este autor bastaba para infundir temor. Esta es una de las estructuras posibles de la relación entre los intelectuales y el poder. Es muy importante que un personaje como este haya existido y percibirlo no como alguien singular, sino como alguien que representa una de las formas de la humanidad. La hagiografía es engañosa porque constituye a estos personajes en una suerte de trascendencia en que dejan de ser accesibles, en que son tan ejemplares que ya nadie puede imitarlos. Al contrario, la sociología es una ciencia profundamente democrática: a diferencia de las otras ciencias, ella interroga al primero que pasa, pone un micrófono ante su boca; es una ciencia que aprendió que había algo que aprender. El sociólogo tal vez sea el único intelectual que nunca se aburre: él escu-

478 Pietro Aretino, llamado [en italiano *l'Aretino* y en francés] *l'Arétin* (1492-1556) es autor de textos satíricos en los cuales no trata nada bien a los príncipes y los nobles.

cha, siempre tiene algo que aprender, comprender, en todas partes, en cualquier situación.

Esta ciencia democrática en su trabajo también lo es en su propia intención. Al sociólogo le reprochan esta suerte de lucidez, le reprochan ser demasiado bruto o ser demasiado inteligente. Este es el sentido de muchas de las preguntas que me hicieron, en especial, los filósofos: "¿Con qué derecho se pone usted en vertical con relación al mundo social, en esta suerte de punto de vista absoluto que hasta ahora estaba reservado para nosotros?". En realidad, el sociólogo nunca se sitúa en este punto de vista absoluto como en el columpio socrático.[479] Se pone allí para decir que todos pueden ponerse allí a expensas de cierto tipo de aprendizaje. Este es un poco el sentido de mi análisis de la semana pasada: quería mostrar, mediante la práctica, que en definitiva podíamos someter nuestro propio universo social, nuestra propia posición social, a un análisis sin complacencia ni narcisismo, y que esta no era una proeza única reservada a algunos, sino accesible a expensas de, por un lado, cierta formación intelectual, mediante cierta adquisición técnica, y por el otro –las dos cosas son igual de importantes–, de la adquisición de una actitud respecto de nuestra propia posición, que es en realidad lo menos frecuente, ya que ciertos autoanálisis que aparentan ser muy destructivos son la forma suprema de la complacencia.

Los intelectuales, por ejemplo, se pusieron a salvo del análisis sociológico practicándolo ellos mismos de manera hiperbólica, hipertrófica, excesiva, y, al mismo tiempo, amparándose con el exceso. Pueden retomar toda la obra de Sartre: esta suerte de autoanálisis masoquista es en realidad complaciente, al menos porque uno siempre se pone en posición de ser aquel que hará de sí mismo el análisis menos infranqueable –"nadie me analizará mejor que yo mismo"–. Al contrario, el análisis que propongo se presenta para ser superado: si bien, como yo lo pienso, se inscribe en un trabajo colectivo y progresivo, es evidente que nunca dejará de ser superado. Simplemente, para que lo sea, debe inscribirse en una relación que no es la del examen de conciencia ni la de la culpa –este tipo de análisis se practicó mucho en los años que encarna Sartre–. Pienso que si la sociología de los intelectuales se halla entre los sectores más subdesarrollados de la sociología, se debe en gran parte a que esta suerte de habitus sin complacencia es lo que más falta. En efecto, somos un objeto

479 P. Bourdieu tal vez piensa en la comedia de Aristófanes, *Las nubes* (423 a.C.), que, al representar al personaje de Sócrates suspendido en el aire –en un cesto o sobre una pértiga–, se burla de su pretensión de elevarse por encima del punto de vista al cual está condenado el común de los mortales.

social como los demás, con la diferencia de que pretendemos pensarnos. Si buscan "intelectual" en el índice de *La distinción*, encontrarán mejor formulado lo que intento decir con esto: la verdad de los intelectuales escapa a los intelectuales, porque ellos se creen capaces de abarcar su verdad con las técnicas ordinarias de reflexión y de autoanálisis; la ilusión de la libertad es aquello por lo cual los intelectuales están determinados.

Este fue el preámbulo. Tal vez no sorprendió a nadie: sólo consistía en decir lo que estaba tan implícito en mi tono, mi manera de hacer, etc., que todos lo entendieron. Sin embargo, una vez que las cosas fueron dichas implícita, prácticamente, es mejor decirlas totalmente, porque eso sí lo cambia todo.

POSICIONES, DISPOSICIONES Y TOMAS DE POSICIÓN

Luego de estos desarrollos sobre las condiciones implícitas del método, ¿cuáles son los conocimientos sobre la noción de campo que pueden extraerse de lo que hice la última clase? No propondré una presentación sistemática de la noción de campo, que intentaré más adelante, sino una suerte de puesta en práctica de los presupuestos implicados en el análisis que había hecho. Primera proposición: hay una correspondencia notable entre las posiciones (por ejemplo, la posición que ocupa una disciplina), las disposiciones (los habitus, las maneras de ser permanentes, duraderas, que los agentes importan a esta posición) y las tomas de posición explícitas (en forma de prácticas o de discursos y representaciones). En cierta medida, podemos postular y constatar la existencia de una correspondencia entre, por ejemplo, el cargo de geógrafo y las disposiciones importadas a este cargo, cierto origen social. De esta forma, diremos que los geógrafos son a los historiadores lo que la geografía es a la historia: los geógrafos usan menos el latín, son menos numerosos, más provincianos, más modestos ("modesto" como cuando se dice "de origen modesto", etc.). Habrá entonces una correspondencia entre las posiciones objetivamente vividas en un espacio, es decir, definidas en un espacio por sus relaciones con otras posiciones en términos de "+/–", "por encima/por debajo", "a la derecha/a la izquierda", "al lado/entre/en la frontera", etc., y las disposiciones que los agentes sociales importan a este espacio.

La cuestión que se plantea entonces es la de las mediaciones sutiles con las cuales se efectúa esta correspondencia. En cuanto al caso de las mujeres, la última clase había empezado a sugerir que había que buscar

la explicación de esta correspondencia en el acuerdo entre, por un lado, las disposiciones y las estructuras incorporadas mediante las cuales los hombres y las mujeres piensan el mundo social y la división entre hombres y mujeres, y por el otro, las estructuras objetivas. *Grosso modo* –esto no siempre es verdad–, los agentes sociales eligen su destino, están contentos con las posiciones a las que están destinados. Dicho de esta forma, parece totalmente simplista y casi indignante; entonces, volveré a decirlo de una manera mucho más matizada: los agentes socializados están dispuestos a aceptar las posiciones en que están, y esto en mayor medida de lo que solemos creer, o incluso más de lo que ellos suelen pensar o decir. Hay una suerte de *amor fati*,[480] de amor por el destino social, que orienta, por ejemplo, la elección de vocaciones, en tanto las personas dicen que tienen ganas de hacer aquello para lo que están hechas o que no pueden hacer otra cosa más que aquello para lo que están hechas, o que están dotadas para hacer lo que, de todas formas, estarían condenadas a hacer. El ejemplo más típico de este *amor fati* se observa precisamente en los casos de amor y las relaciones entre los sexos en que observamos que los agentes sociales, incluso en las sociedades en las cuales la coerción en materia de intercambios matrimoniales es muy fuerte, se ajustan a su destino social mucho más de lo que podríamos creer, habida cuenta de lo que los coerciona –lo que no quiere decir que todo suceda para bien ni que todo sea lo mejor en el mejor de los mundos–. En definitiva, están más contentos con su destino social de lo que podríamos creer. Como retomaré este tema, no insisto más al respecto.

Hay, entonces, correspondencia entre las posiciones y las disposiciones, y también entre las posiciones y las tomas de posición por intermedio de las disposiciones. Por ejemplo, desde el filósofo hasta el geógrafo, desde el matemático hasta el geólogo, los agentes sociales pueden estar situados en el espacio que describí la última clase, y los ocupantes de las distintas posiciones tomarán posición: votarán peticiones, elegirán partidos políticos, tomarán posición durante períodos de crisis como el Mayo del 68, escribirán panfletos, libros, diarios, etc., también formularán opiniones, responderán a encuestas, comprarán tal libro antes que tal otro, enunciarán tal juicio sobre tal diario antes que sobre tal otro, estarán abonados a él, etc. Por intermedio de las disposiciones, todas estas tomas de posición se corresponden con las posiciones mucho más de lo que cabría esperar si hiciéramos la hipótesis de la relación aleatoria. Al conocer

480 P. Bourdieu retoma esta noción en la clase del 11 de enero de 1983.

las posiciones de los agentes en este espacio y las disposiciones que por lo general se les atribuyen, tenemos una gran previsibilidad respecto de sus tomas de posición.

CUERPO DE LOS SOCIÓLOGOS Y ESTILOS ACADÉMICOS

Había tomado dos ejemplos. El primero era la pretensión de los sociólogos, que es menos una toma de posición en sentido estricto que una disposición, vale decir, una matriz de tomas de posición. Retomo un análisis de Canguilhem en el libro *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*:[481] la sociología más que la biología, la biología más que la física y la física más que las matemáticas se ve impulsada hacia la pretensión y esta pretensión se expresa en ideologías cientificizadas –lo que llamaba "efecto Montesquieu"–,[482] es decir, a través de la ambición de resolver los problemas sociales, problemas de importancia práctico-jurídica, sin haber criticado la posición. Canguilhem continúa: esta pretensión de las ciencias sociales conduce a "discursos con pretensión científica realizados por hombres que no son aún, en la materia, más que científicos presuntos y presuntuosos".[483] Si recuerdan, había indicado esta posición bimodal, dispersa, desgarrada, de la sociología. Ella tiene una posición real en lo más bajo y una posición de aspiración en lo más alto, lo que a la manera de Lenski podríamos llamar una gran "descristalización".[484] Lenski habla de descristalización respecto de los individuos que poseen propiedades muy dispersas, como ciertas actrices de cine muy famosas y muy ricas por su oficio, pero iletradas, o como un gran jugador de tenis muy rico pero negro. Estas propiedades están ligadas a la misma persona, pero al menos una está muy poco correlacionada con las otras, mientras que en general las propiedades suelen estar correlacionadas (cuando el prestigio aumenta, los ingresos aumentan, y también la clase social).

481 Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Vrin, 1977, pp. 33-45 [ed. cast.: *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005].
482 Véase la clase del 23 de noviembre de 1982.
483 Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, ob. cit., p. 44.
484 Gerhard Lenski, "Status crystallisation: A non-vertical dimension of social status", *American Sociological Review*, n° 19, 1954, pp. 405-413.

El cuerpo de los sociólogos se define mediante esta suerte de estatus descristalizado. La posición desgarrada de la sociología se expresa a través de la coexistencia de personas muy dispares, de personas social y escolarmente muy sobreseleccionadas y personas muy poco seleccionadas escolarmente y seleccionadas socialmente. La última clase había dicho que la sociología es "ni... ni...", pero que también pretende ser "tanto... como..." (pretende ser tanto científica como teórica). Esta posición doble de la sociología se vuelve a encontrar en la definición del puesto, en la descripción de las propiedades del cuerpo, pero también en las propias producciones, en el estilo, en la manera de ser de los sociólogos, por supuesto, en distinto grado según su posición en el subcampo de los sociólogos. En efecto, habría que continuar el análisis –me había detenido allí voluntariamente–: el análisis que había hecho, que por cierto era parcial, de la posición de la sociología en el espacio de las disciplinas debería continuarse con un análisis de la posición de cada uno de los sociólogos en el espacio de los sociólogos.

Para explicitar esta correspondencia entre la posición y las tomas de posición, el segundo ejemplo era el del estilo. Una vez más, se trataría de un análisis muy extenso. Había hablado de un artículo de Lepenies que todavía no se publicó –recibí un *pre-print*–.[485] Inspirándome en los análisis de Lepenies, había intentado mostrar que la elección entre un estilo más bien científico, es decir, indiferente a la calidad literaria de la forma (lo cual no quiere decir indiferente a la forma), y un estilo literario, al contrario, atento a la forma, se planteó desde el siglo XVIII a las diferentes ciencias. Siguiendo esta lógica, sería interesante retomar el esbozo de análisis que había hecho de la estructura de la división del trabajo entre distintas disciplinas científicas. En efecto, para verificar la hipótesis de la separación, de la división del trabajo entre las distintas disciplinas científicas, podríamos tomar indicadores objetivos de atención al estilo: en primer lugar, indicadores de utilización de la

485 P. Bourdieu tal vez confunde un artículo del que ya había dado la referencia (véase n. 451) con otro, traducido bajo su cuidado, que aparecerá unos meses después: Wolf Lepenies, "Contribution à une histoire des rapports entre la sociologie et la philosophie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 47-48, 1983, pp. 37-44. También es posible que se refiera a un *pre-print* de un cap. de la 1ª ed. alemana, que de todas formas no aparecerá hasta 1985, de su obra *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (trad. fr. de Henri Plard, París, Éditions de la MSH, 1990 [ed. cast.: *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, FCE, 1994]), que se inscribe aún más en la continuidad de una reflexión sobre el estilo.

lengua (francesa u otra) que, si miden otra cosa, no deben ser completamente independientes; segundo, luego de controlar la variación de la lengua, indicadores que midan la atención otorgada a la lengua. Sin desarrollar a fondo el análisis, había hecho un escrutinio sistemático de las relaciones de *agrégation* de todas las disciplinas literarias y científicas.[486] No lo tenía en mente la semana pasada, pero puedo decir que lo que había retenido correspondía por completo a mi análisis: en las disciplinas científicas, las inquietudes propiamente literarias (lo que no quiere decir de forma) se incrementaban a medida que descendíamos en la jerarquía de las disciplinas, y la parte reservada al estilo crecía cada vez más cuando nos pasábamos hacia el lado de la geología; en las disciplinas literarias, la atención a la forma literaria era desde luego máxima en las letras clásicas, pero disminuía con regularidad conforme descendíamos en la jerarquía de las disciplinas. No había jurado de *agrégation* para las ciencias del hombre, pero, cuando interrogamos a las personas en posición de producir juicios, aparecía una peculiaridad de estas ciencias: una indiferencia mayor a lo formal, a las cuestiones de forma. Podríamos continuar el análisis comparando las revistas de distintas disciplinas y sus normas en materia de aceptación/presentación de los manuscritos. Pienso que, aún hoy en día, esta oposición podría ser el principio de una distribución diacrítica de las distintas disciplinas. Por ejemplo, comparar a los historiadores y a los sociólogos bajo esta relación pondría al descubierto un conjunto de diferencias sistemáticas –visto que la pretensión de los sociólogos a la conceptualización está correlacionada con una indiferencia a veces ostentosa respecto de todo lo que pueda concernir a la escritura–. A veces, por un efecto de imitación de las ciencias de la naturaleza, hay una suerte de rechazo ostentoso del escribir bien que en general tiende a hacer las veces de signo exterior de cientificidad: como las actitudes negativas son siempre las más fáciles de adquirir, el escribir mal ostentoso es una de las maneras más económicas de dar las apariencias de la ciencia. Para avanzar rápido, podríamos contrastar la filosofía, la historia y la sociología, y medir el tipo de dificultad o de oscuridad estilística que producen las tres disciplinas.

Pienso que hoy en día el uso de la metáfora en oposición al uso del concepto sería un elemento interesante para permitir distinguir entre

486 P. Bourdieu y M. de Saint Martin, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français", cit.; véase también el desarrollo de este análisis en "Les formes scolaires de classification", en *La noblesse d'État,* ob. cit., pp. 17-98.

historiadores y sociólogos. El recurso masivo de los historiadores a la metáfora, que es a la vez una manera de esquivar el concepto, por defecto, y una manera de lucir bien, se opone a la ausencia de metáforas en los sociólogos. Esto está vinculado con fenómenos de disposiciones: los historiadores cursaron latín más a menudo, pasaron más a menudo por orientaciones clásicas, por las *grandes écoles*, etc. Ahora bien, el recurso a la metáfora, si bien es un efecto de formación, también es un efecto de posición. La historia es una disciplina poco teorizada: la única teoría nativa de los historiadores es la teoría de "la *longue durée*"[487] de Braudel, que es una teoría, en definitiva, negativa. En el estado actual, la historia está colonizada por las disciplinas vecinas. Es una *catch-all discipline*, una disciplina que lo atrapa todo, omnicomprensiva, que toma prestado un poco de la etnología, un poco de la economía e incluso de la econometría. Esta disciplina teóricamente dominada afirma esencialmente su especificidad con la escritura, y esta escritura metafórica es al mismo tiempo un signo de distinción y de pertenencia a las humanidades, y una manera de esquivar el problema de la conceptualización. (Lamento decirlo así: si entre ustedes hay historiadores, sociólogos, debo disgustar a todo el mundo y emitir juicios de valor solapados, aunque intente no hacerlo).

Para prolongar el análisis del estilo y mostrar en qué medida los estilos de expresión están vinculados con la posición, también habría que confrontar la posición que ocupa la sociología con la de la economía y los estilos entre los cuales oscila la sociología y que a veces hace coexistir. Por ejemplo, como hizo un sociólogo estadounidense, podríamos oponer las ciencias del hombre conforme a la oposición entre la modelización, que tendría como representante principal a la economía, y la descripción refinada, casi novelística, de la etnología, la menos "modelizante" de estas ciencias. Desde ya, como cada una de las disciplinas es en sí misma un campo, las personas se distribuirán según estos polos dentro de cada disciplina: no tendremos estructuras simple y torpemente lineales, sino estructuras más complicadas, con inversiones, etc.

Sólo quería dar estos dos ejemplos porque son una manera de asir este fenómeno de correspondencia entre las posiciones y las tomas de posición.

487 La concepción de los tres "tiempos de la historia" (larga duración, coyuntura y acontecimiento) de Fernand Braudel se expone especialmente en sus *Ecrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969 [ed. cast.: *Escritos sobre la historia*, Madrid, Alianza, 1991].

POSICIONES HECHAS Y POSICIONES POR HACER

Segunda propiedad que surgió de los análisis que ustedes propusieron: en un campo, en un espacio social estructurado y jerarquizado, las posiciones existen independientemente de los agentes; de inmediato, esto lleva a distinguir en un campo distintos estados de las posiciones: hay posiciones estables, ya hechas, estructuradas, a veces codificadas y garantizadas jurídicamente, y posiciones aún no establecidas; *grosso modo*, podríamos oponer las posiciones hechas y las posiciones por hacer.

Estoy diciendo dos cosas que debo separar. En primer lugar, las posiciones existen independientemente de los agentes. Por ejemplo, en la posición de geógrafo hay cosas que se imponen al geógrafo. Si sucede que llega a una posición de geógrafo alguien que, sociológicamente, habría "debido" llegar a ser filósofo, las coerciones de la posición se le impondrán significativamente. Habrá una suerte de lucha entre los requisitos de la posición y los requisitos de las disposiciones, y no sabemos de antemano cuáles saldrán vencedoras. Había dado un ejemplo de estas luchas a partir del artículo de Ben-David y Collins:[488] a veces, las personas importan a posiciones inferiores, dominadas, un capital muy grande que puede transformar la posición para que esté en conformidad con las disposiciones que están importando allí.

En segundo lugar, este trabajo de reestructuración de las posiciones en función de las disposiciones tiene tantas más posibilidades de triunfar cuanto menos codificada, objetivada, garantizada estructural y jurídicamente, está la posición. Por ejemplo, en el campo de las posiciones sociales que solemos describir como campo de las clases sociales, al presentar las posiciones a partir de las personas que las ocupan, hay puntos débiles de la estructura social, lugares aún indeterminados, mal determinados, lo que llamamos las nuevas profesiones, sectores en desarrollo.[489] En el período reciente, las posiciones de trabajador social representan un sector en que los puestos aún están mal definidos: los títulos que conducen a los puestos están a su vez mal definidos y al mismo tiempo hay una gran dispersión de los ocupantes de un mismo puesto. La elasticidad del puesto y la dispersión de los ocupantes crean zonas de combate inciertas en las que existen posibilidades de cambio, de innovación, relativamente imprevisibles. En todos los espacios sociales, en todos los campos, hay este tipo de oposiciones.

488 Véase la clase del 19 de octubre de 1982, n. 297.
489 Sobre las "nuevas profesiones", véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 409-431.

En el campo de las disciplinas literarias, por ejemplo, las posiciones mismas que corresponden a las ciencias sociales están mucho más abiertas, mucho menos codificadas, mucho menos cristalizadas, que las antiguas posiciones. Al mismo tiempo, según el postulado –que se verifica en la práctica– de la correspondencia entre las posiciones y las disposiciones, habrá gran probabilidad de encontrar en estas posiciones abiertas agentes con disposiciones dispersas o con disposiciones que inclinan y disponen a aprovechar la apertura de las posiciones. Si comparan el público de un diario como *Le Monde* y de un diario como *Libération*, o si comparan las profesiones de maestro de escuela primaria y de educador,[490] tendrán casos muy precisos en los cuales podría aplicarse mi análisis. Tendrán el mismo tipo de oposición en el mundo artístico si toman un género literario muy consolidado, muy codificado, como el teatro del siglo XIX, en oposición a la novela en la etapa en que comenzaba a constituirse.

Lo reitero: en primer lugar, las posiciones existen independientemente de las disposiciones; en segundo lugar, las posiciones se distinguen no sólo por su posición en el espacio, por sus propiedades topológicas (por encima, por debajo, entre, etc.), sino también, mientras el resto permanece constante, según su grado de clausura, de rigidez. Esta es una propiedad importante para comprender muchos fenómenos. Por ejemplo, en el pequeño modelo que había intentado proponer, las disciplinas se oponen en cuanto a su elasticidad relativa: la sociología es mucho más elástica que la geografía.

Podrá decirse, en la conciencia común, que esto atañe a las estrategias de elección. Por ejemplo, al retomar la cuestión que planteaba hace un momento –la de saber merced a qué mediaciones llegan a ajustarse las disposiciones y las posiciones, nos preguntaremos si se trata de una suerte de armonía preestablecida, milagrosa, leibniziana. Así suele decirse lo que intento decir, pero en realidad esto de ningún modo es lo que quiero decir. En la conciencia común, se dirá que hay posiciones seguras con carreras previsibles (sabemos, cuando entramos en ellas, cómo saldremos, etc.) y, al contrario, posiciones arriesgadas, de alto riesgo y altos beneficios posibles. Es la alternativa que indiqué entre la trayectoria escolar que conduce a profesiones de enseñanza artística y la orientación que conduce a profesiones de artista, o entre el periodista y el docente de secundaria. En cada época hay bifurcaciones. En la conciencia común, estas alternativas se viven como elecciones y suelen pensarse según la lógica del riesgo, mayor o menor, y, al mismo tiempo,

490 Véase Francine Muel-Dreyfus, *Le métier d'éducateur*, París, Minuit, 1983.

del beneficio que se espera, más o menos seguro, más o menos importante. Pienso que esta intuición de la existencia corriente se corresponde con algo objetivo, y nos encontramos con lo que dije a lo largo de las primeras clases: cada agente social dispone de un equivalente práctico más o menos adecuado. No hay que tomar el conocimiento práctico al cual aludí varias veces como una ciencia del herbívoro que nunca comería hierba envenenada: el sentido social suele equivocarse, pero [este riesgo] está repartido en forma muy desigual. Como dije varias veces, el sentido de la colocación de un título escolar (o artístico) varía considerablemente según el capital heredado.

Dicho esto, una suerte de conocimiento práctico del espacio social da lugar a la anticipación de las rigideces asociadas a las distintas posiciones. Por ejemplo, podemos verificar estadísticamente que cuanto más desprovistas de capital estén las personas, más tendencia tendrán a elegir las colocaciones seguras, pero con poco beneficio, en oposición a las colocaciones riesgosas con potencial de grandes beneficios: elegirán profesor de dibujo antes que artista, y como en una trayectoria escolar hay una serie de bifurcaciones de este tenor, al final encontramos ajustes del tipo "hijo de campesino = geógrafo". Así, esa es una de las mediaciones merced a las cuales se realiza esta correspondencia.

Entonces, en un espacio social, en un campo, hay posiciones independientes de las disposiciones de las personas que las ocupan, y estas posiciones están desigualmente estructuradas y son desigualmente rígidas: las potencialidades objetivas, los futuros objetivamente inscriptos que ofrecen, son desigualmente cerradas, definidas de antemano, no sólo para la experiencia anticipadora de los agentes, sino también en la realidad objetiva. Estas posiciones se constituirán en lugares de lucha por la imposición de una definición de la posición. Son lugares de refugio. La sociología, por ejemplo, es en parte una disciplina refugio. Reúne a personas distintas, y será el lugar y la prenda en juego en una lucha por definir el futuro de la disciplina lo que marcará el éxito de un campo o del otro. Una posición nueva, aun mal determinada, por el hecho mismo de su disponibilidad, de su apertura, atraerá a agentes con disposiciones particularmente dispersas y a esta dispersión le corresponderá una lucha particularmente intensa.

Todas las disciplinas son lugar de luchas por la definición dominante de la disciplina, al igual que –es otra propiedad que anticipo– el campo científico en su conjunto es el lugar de una lucha por la imposición de la definición dominante de la ciencia, cada cual con su interés en imponer la definición de la disciplina más favorable a su capital, en decir que la ciencia debe ser lo que él hace. Lo que estoy diciendo puede parecer reduccionista, pero es completamente verificable: las personas que hacen

física estadística dirán que la física estadística es la investigación de punta. Es totalmente normal, forma parte de lo moral y de la moral de cada cual: para hacer ciencia, hay que creer en ella, y creer que lo que uno está haciendo es el futuro de la ciencia. Esta lucha por imponer la definición que uno da de la ciencia es al mismo tiempo una lucha por obtener los mayores beneficios de sus inversiones científicas. Si la definición de la ciencia en función de la cual actúo se impone, tendré un máximo de beneficio. Si, al contrario, otra definición de la ciencia se impone, todas mis inversiones quedarán estructuralmente descalificadas, desacreditadas, anuladas, a menos que llegue una nueva revolución científica que me rehabilite. Este último elemento es interesante para aquellos de ustedes que hacen historia de la filosofía, del arte o de las ciencias: en las luchas póstumas, puede suceder que, por las necesidades de las luchas presentes, alguien necesite rehabilitar a un derrotado del pasado; entonces puede haber un alza brusca de las acciones. Si, por ejemplo, un partidario de la *nouvelle critique* dice que Taine inventó todo, Taine, u otro que haya aplastado al positivismo, puede bruscamente tener un alza, contrariamente a Lemaître.[491] De este modo, en un subcampo habrá una lucha por imponer la definición del futuro más favorable para cada categoría de poseedores de capital. Del resultado de esta lucha dependerá en qué se convertirá la disciplina. Es probable que dentro de treinta años la sociología ya no sea lo que es hoy en día. Lo mismo sucederá con el oficio de trabajador social: una definición dominante se habrá impuesto, se habrá codificado, y las personas serán seleccionadas según esa definición dominante clara, codificada, inscripta en programas escolares, en normas de selección, de reproducción, etc. Así, desaparecerán las estructuras de tipo bimodal que encontramos, por ejemplo, en las disciplinas aún abiertas. De paso, agrego un indicador: para describir una posición, podemos observar las propiedades de las personas que la ocupan. Como dije desde el principio, es uno de los círculos del que no podemos escapar cuando trabajamos según esta

491 Tal vez se trate de una alusión a la famosa controversia que opuso al universitario Raymond Picard, especialista del teatro de Racine, con Roland Barthes luego de que este último publicase *Sur Racine* (París, Seuil, 1963 [ed. cast.: *Sobre Racine*, México, Siglo XXI, 1992]), considerado como el emblema de la *nouvelle critique* aparecida durante los años sesenta y que Picard fustigó en *Nouvelle critique ou nouvelle imposture* (París, Pauvert, 1965). En su época, Jules Lemaître había denigrado la "crítica histórica" desarrollada por Hippolyte Taine en sus *Nouveaux essais de critique et d'histoire* [1865], calificándola de "manía de no ver en las tragedias de Racine más que una reproducción de Versalles" (Jules Lemaître, *Jean Racine*, París, Calmann-Lévy, 1908, p. 227) y a su vez la "crítica literaria" de Lemaître iba a verse descalificada por el "positivismo" de Gustave Lanson.

lógica: si podemos conocer la posición independientemente de las personas que la ocupan, los mejores datos al respecto son aportados por un análisis estadístico de los ocupantes de esta posición y, por ejemplo, esta propiedad de dispersión es interesante para comprender la posición. Esto no quiere decir que luego el análisis de las posiciones no produzca confirmaciones sobre las propiedades que detectamos a partir del análisis de las disposiciones. Por ejemplo, podríamos intentar ver el grado en que la profesión está codificada, la existencia de un código deontológico, lo que una tradición estadounidense, la escuela de Chicago, llama "indicadores de profesionalización":[492] una profesión altamente profesionalizada (con un código común, normas de selección comunes, diplomas comunes, etc.) tendrá propiedades del lado de los agentes y también del lado del derecho, de la profesión, etc. Este es un segundo ejemplo de las propiedades que surgió de lo que había dicho. Había insistido en que las posiciones existen independientemente de los individuos y había dado una segunda propiedad: estas posiciones están desigualmente objetivadas, codificadas, etc.

ESTRUCTURAS MENTALES Y ESTRUCTURAS OBJETIVAS

Tercera propiedad: los sistemas de clasificación que los agentes sociales ponen en funcionamiento en su práctica para pensar el espacio en el que están mantienen una relación con la estructura de este espacio y aparecen como homólogos a la estructura de este espacio, de modo que podemos formular la hipótesis de que son, en parte, producto de la interiorización de la estructura de este espacio. Un muy buen ejemplo: si estudian el espacio de las prácticas deportivas, que hasta cierto punto funciona como un campo, un objeto interesante puede ser el discurso de cada uno de los practicantes sobre las otras prácticas; en el espacio de los deportes de combate, lo que las personas que practican lucha dicen de las personas que practican aikido, judo, etc., o en un conjunto más amplio, lo que este conjunto de personas dice sobre las personas que practican rugby o fútbol. Los rugbiers dicen de los futbolistas que son mancos, que no usan sus manos, con toda clase de connotaciones; los otros dicen "juego de manos, juego de villanos", con todas las insinuaciones sociales y sexuales, y aun de otra índole, implícitas en esto. Los discursos que los agentes emiten espon-

492 Véase, por ejemplo, Harold L. Wilensky, "The professionalization of everyone?", *American Journal of Sociology*, vol. 70, n° 2, 1964, pp. 137-158.

táneamente sobre las prácticas concernidas y las taxonomías que emplean para pensar estas prácticas tienen algo que ver con la estructura misma del espacio al cual se aplican este discurso y estos sistemas de clasificación.

A mi entender, resulta extremadamente importante ver que hay una correspondencia para desenmarañar, precisamente, el nivel de discursos y el nivel de análisis. Por ejemplo, hay un error que lo que digo permite, si no evitar, al menos prevenir. En la época en que trabajaba sobre el cuerpo profesoral, había reunido una decena de análisis en que distintos sociólogos proponían clasificaciones para distinguir las distintas categorías de profesores de enseñanza superior.[493] Lo que más sorprendía era que todas estas taxonomías usaban categorías nativas, como *jet sociology* –el sociólogo que está todo el tiempo en el avión, el investigador internacional–, que podían ser empleadas tal cual o, al contrario –y esto es aún peor–, podían rebautizarse en un lenguaje que aparenta ser científico y pasar a ser, por ejemplo, oposiciones entre el sociólogo universal que viaja mucho en avión y el sociólogo particular que no viaja mucho y no es conocedor de lenguas extranjeras. Las taxonomías empleadas muy a menudo son la mezcla de taxonomías nativas, rebajadas y rebautizadas, y categorías científicas producidas por el análisis. Este error, que me parece muy grave, sólo es posible porque no realizamos esta distinción y no nos interrogamos sobre la correspondencia entre las estructuras y las representaciones o las categorías con las cuales nos representamos el mundo social. En la mayoría de los universos, las injurias, los sobrenombres, todas las clasificaciones polémicas que los agentes sociales emplean para encasillar a los demás en una clase, son extremadamente interesantes. Lo digo todo el tiempo, pero es importante: la palabra "categoría" viene de *kategoreisthai*, que quiere decir "acusar públicamente".[494] Podemos observar esto constantemente en historia del arte: la mayoría de los nombres de las distintas escuelas son injurias producidas por la escuela rival o por críticos y luego retomadas por los objetos de estas clasificaciones, a veces bajo el modo del desafío, a veces conforme al modo del destino. En el mundo social ordinario, las personas pasan su tiempo clasificándose unas a otras, y uno de los primeros esfuerzos de cada investigador consiste en recopilar estos categoremas, tan ingenuamente como sea posible, registrarlos tal cual, intentando saber quién los produce, quién los utiliza, cuál es su campo de validez. Vale la pena buscar el origen de estos categoremas para en-

493 Véanse A. W. Gouldner, "Cosmopolitan and locals", cit., y P. Bourdieu, *Homo academicus*, ob. cit., pp. 23-24.

494 Véanse mayores detalles al respecto en las clases del 28 de abril y del 5 de mayo de 1982.

contrar allí información sobre la estructura. En efecto, no están tan en el aire como parecen y las tipologías más o menos salvajes que los sociólogos suelen reproducir con el nombre de ciencia son menos falsas de lo que podríamos pensar: a pesar de todo, incluso los sociólogos menos experimentados, siempre obtienen algo de verdad social, exactamente en forma de esas palabras que toman prestadas. En la medida en que por sí solas estas palabras expresan las estructuras de las cuales son producto, un poco de verdad social es transmitida en las tipologías más nulas.

Desde el punto de vista de un trabajo científico, el inventario, la recolección de categoremas que intenten construir el espacio de categoremas –lo que uno dice del otro, etc.–, aporta indicadores sobre, entre otras cosas, la oposición dominantes/dominados. Los dominados, por ejemplo, suelen verse en la obligación de retomar por su cuenta lo que los demás dicen de ellos –hay gran cantidad de situaciones en que sucede–: hay identidades sociales que no son más que la injuria reivindicada (no son las más agradables). La cuestión no pasa por hacer un análisis de los categoremas tomándolos uno por uno: si tomamos el categorema *jet sociology* sin oponerlo a quienes no se desplazan, no entendemos nada. Estos categoremas son tomas de posición de las cuales supondremos que constituyen por sí mismas un campo, como un espacio de fonemas que funcionará mediante un sistema de oposiciones complejas. Si reconstituimos este espacio de los categoremas, teniendo en mente, primero, que allí podría expresarse la estructura de las posiciones y, luego, que los usos que las personas harán de este espacio de las designaciones posibles dependerá de las disposiciones, ya habremos comprendido mucho. Por ejemplo, si mañana tuviera que estudiar el cine, empezaría preguntándome cómo los técnicos llaman a los camarógrafos, cómo los camarógrafos llaman a... Así, mi primer trabajo consistiría en recopilar esta suerte de léxico, que por otra parte suele estar cargado de toda una sociología, ya que evidentemente las injurias sólo son rentables si nos tocan, como suele decirse, y para tocarnos, tienen que ser un poco verdaderas.

LAS TRANSFORMACIONES DEL CAMPO: EL CASO DEL SISTEMA UNIVERSITARIO

Paso a otro elemento que me parece interesante e importante, con el que tal vez no se encontraron porque no insistí al respecto. El pequeño modelo que les propuse estaba relativamente fechado, superado. Era válido para los años entre 1970 y 1975, pero me parece que ya habría que corre-

girlo. Esto no quiere decir que no fuera cierto para la fecha en consideración, ya que este encadenamiento del modelo a una etapa de la historia no contradice su validez: precisamente una propiedad del pensamiento en términos de campo es que permite construir la realidad en su particularidad histórica, dándose al mismo tiempo la posibilidad de descubrir en ella invariantes y derivar leyes de funcionamiento transhistóricas. Una de las cuestiones que plantea un campo es la cuestión del cambio: ¿cómo cambia? (Desde luego, respecto de este tema no responderé ampliamente, ya que, vuelvo a decirlo, sólo busco que entiendan mi intención: empecé proponiendo una descripción del campo en un intento por demostrar que el sociólogo podía analizar su propia práctica sociológicamente, y, a modo de transición, dar un ejemplo de análisis según la lógica del campo; ahora emprendo una suerte de intento por obtener algunas de las propiedades del pensamiento en términos de campo, antes de pasar a una explicación un poco más sistemática de las razones que me hacen pensar que hay que pensar en términos de campo. Lo que digo puede sonar desordenado, pero está en estrecha relación con un ejemplo específico: es una manera de proceder que me parece pedagógica, aunque pueda equivocarme).

En el caso específico, tanto como, creo yo, en muchos campos, la mediación merced a la cual interviene el cambio suele ser el cambio morfológico, vale decir, el cambio del volumen de los agentes ligados a las distintas posiciones. Por ejemplo, para comprender las transformaciones del campo universitario, habría que tener en cuenta –no digo "en última instancia"–[495] la mediación del aumento de la escolarización, que a su vez remite a una transformación de las relaciones entre las distintas clases sociales y el sistema escolar. Son cosas ya analizadas en "La défense du corps".[496] La transformación de los usos sociales que las distintas clases sociales dan al sistema escolar se traduce en un considerable incremento de la cantidad de jóvenes escolarizados, en un incremento de la competencia por el acceso al sistema escolar y a los bienes escasos (los títulos) que el sistema escolar adjudica, con efectos inducidos como la devaluación de los títulos, etc. Estos cambios producen efectos específicos en el campo de

495 Alusión crítica implícita al enfoque marxista que plantea sistemáticamente la causalidad del modo de producción económica "en última instancia", lo cual constituye una manera, denunciada por Bourdieu, de generar un cortocircuito en un análisis preciso de las mediaciones que actúan en primera instancia.

496 Pierre Bourdieu, Luc Boltanski y Pascale Maldidier, "La défense du corps", *Information sur les Sciences Sociales*, n° 10, 1971, pp. 45-86. Esta cuestión será desarrollada en *Homo academicus*, ob. cit.

los profesores de enseñanza superior: la afluencia de estudiantes determina efectos adecuados para cambiar la estructura de las relaciones de fuerza dentro del campo de las disciplinas universitarias. Esta afluencia de estudiantes es diferencial según las disciplinas y, si nos preguntáramos por qué, nos enfrentaríamos a un problema análogo al que planteé respecto de la relación de las mujeres con los distintos tipos de actividad intelectual: en determinado capital escolar, determinado capital social, determinado sexo, ¿qué lleva a elegir tal disciplina antes que tal otra?

La afluencia diferencial de los estudiantes a las distintas disciplinas produce efectos diferenciados: el incremento del cuerpo profesoral será desigual en cantidad y en calidad según las disciplinas. En efecto, las diferentes disciplinas, en función de su posición en el espacio de las disciplinas, responderán de diferente manera a la necesidad de encauzar a mayor cantidad de estudiantes. Vemos entonces cómo se manifiesta otra propiedad del campo: las disciplinas situadas más alto en la jerarquía tradicional de las disciplinas tratarán la afluencia de estudiantes de manera diferente a las disciplinas situadas más abajo. Desarrollarán de manera diferente (o dejarán que se desarrolle) el cuerpo profesoral en cantidad y en calidad escolarmente definidas, en cuanto a, por ejemplo, la tasa de *agrégés*. (Estoy un poco avergonzado: como se trata de un análisis muy complicado, muy difícil de restituir en pocas frases, cada vez que enuncio alguna de mis frases pienso que tal vez no haya motivo para contarles esto; pero, para responder a las necesidades de mi análisis, no necesito explicar todo esto en detalle. De todas formas, detallo un poco más...).

Las disciplinas canónicas con grandes reservas de *normaliens* y *agrégés*, al igual que las letras clásicas, responderán a la afluencia de estudiantes recurriendo abundantemente a esas reservas de *agrégés*; al mismo tiempo, el cuerpo profesoral aumentará en volumen sin cambiar tanto en calidad social escolarmente medida. En estas disciplinas todo (aunque hay excepciones) sucede como si se hiciese el intento de empezar a agotar a todos los *normaliens agrégés* hombres, luego reclutar a las *normaliennes agrégées* mujeres, luego a los *agrégés* hombres (no *normaliens*), luego a las *agrégées* mujeres y, cuando no hay más *agrégés*, a los poseedores de un CAPES.[497] Esta lógica tan conocida en el caso de la nobleza es clásica en un cuerpo dominante que no quiere quebrantarse: se procura defender la pureza del cuerpo,

497 Sigla del Certificado de Aptitud para la Segunda Enseñanza. Otorgado por el ministerio de Educación, corrobora que su poseedor aprobó el examen de calificación profesional, luego del *bac* y de cinco años de estudios. Da acceso a cargos en la educación secundaria (desde luego, tiene menos prestigio que la *agrégation*). [N. de E.]

es decir, las normas según las cuales se recluta el cuerpo y que son constitutivas del valor de la posición que este cuerpo ocupa, esforzándose por introducir lo menos posible cuerpos ajenos que descalifiquen la posición descalificando a los ocupantes de la posición. El cuerpo, por ejemplo, se feminizará, pero con *agrégées*, y habrá elecciones para hacer: ¿es mejor una mujer *agrégée* o un hombre no *agrégé*? Desde ya, nadie lo dice así; en la práctica, se suele preguntar a los conocidos: "¿Saben de alguien que pueda ocupar este cargo?". Con esta agregación, la estadística permite captar el resultado agregado de gran cantidad de decisiones individuales que ni siquiera son decisiones, sino producto de una suerte de azar, de compromiso que desemboca en un funcionamiento del tipo que describí.

En las disciplinas nuevas, mal estructuradas, sin pasado, no hay reservas de *normaliens agrégés*. Ni siquiera hay *agrégés* (esto en nada entraña un juicio de valor, sino un juicio de institución: como sociólogo no comprenderé en lo mínimo la institución si no retomo los valores en cuyo nombre se comprende la institución. Si hay que ser crítico, no es en este sentido –es lo más elemental del error sociológico de las personas que se creen astutas–). Al no tener reservas, la institución busca por fuera e introduce en un cuerpo ya bimodal, disperso, dividido en una fracción sobreseleccionada y una fracción subseleccionada, personas que importan a la posición disposiciones totalmente ajenas a la definición dominante de la posición y a lo que diez años atrás constituía la ocupación legítima de la posición. No sucede lo mismo que en las disciplinas dominantes, en las cuales los titulares y los asistentes son los mismos desde hace casi treinta años; la oposición entre ellos no es más que una oposición de antigüedad. En el estado completamente orgánico del sistema escolar, cada maestro se reproducía en un sucesor elegido y se reconocía en él, y no había problema ni conflicto. Es un poco el tiempo cíclico, eterno, como en las sociedades arcaicas. En períodos críticos, al contrario, el cuerpo, para reproducirse, está obligado a contratar a personas de otro tipo –es un problema que aparece en otras situaciones–, que ya no tienen las propiedades con que se reconocía al titular legítimo de la posición y que, por cierto, no siempre tienen las propiedades socialmente exigidas por la posición tal como se la define: por ejemplo, en muchas disciplinas alrededor de la década de 1960, el asistente[498] cumplía un rol muy poco diferente del de catedrático. En los hechos, era casi el mismo rol, no había diferenciación de tareas.

498 El cuerpo de asistentes [*maîtres-assistants*], creado en 1960 para responder a la afluencia de estudiantes, fue integrado en 1984 al de los *maîtres de conférences*. [*Maître de conférences* es un docente de nivel superior también pagado para realizar y dirigir investigaciones. N. de E.].

Evidentemente, la aparición de personas que no provienen de las reservas legítimas crea una tensión considerable entre los dos cuerpos mientras que, en fase orgánica, la tensión que existía tenía la forma común de las tradiciones de sucesión. Como decía el otro [Leibniz], el tiempo es el orden de las sucesiones;[499] en la sociedad también, el tiempo es el orden de las sucesiones: no hay otra medida del tiempo social más que saber quién está antes, quién está después, quién es el predecesor, quién es el sucesor. Las presiones morfológicas tienen, por ejemplo, el efecto de producir contradicciones entre el predecesor y el sucesor, tanto si los sucesores no son para nada lo que había que ser para ser sucesor en el momento en el que los sucesores eran convocados para suceder, cuanto si importan a la posición disposiciones que les hacen sentir que el tiempo que separa al sucesor del predecesor es inadmisible –es un criterio tácito, oculto, pero muy importante–: cada sucesor es elegido en función de su aptitud para esperar su sucesión; ¡nadie elige a un sucesor que lo empujará a la tumba! [*risas*]. La contradicción será principalmente la de la cantidad: allí donde había un titular de cátedra y un asistente, habrá, por ejemplo, un profesor y cuarenta asistentes. Al mismo tiempo, la estructura de expectación del asistente ya no será la misma en absoluto. Mientras el asistente único tenía una probabilidad absoluta (igual a 1) de volverse sucesor, el asistente entre otros cuarenta ya no puede pensarse como sucesor. Inconscientemente, piensa la posición de profesor de manera distinta, y, en esta estructura que se sitúa justo antes de 1968, tiende a maltratarla, a subvertirla. Este es uno de los efectos.

Como dije reiteradas veces, debido al equilibrio interno del cuerpo y de la división del trabajo, este espacio es un espacio de posiciones que simultáneamente puede ser descripto como una estructura de división del trabajo de producción cultural. Ahora bien, las jerarquías internas de cada disciplina, las relaciones entre las disciplinas, cambiarán profundamente. Las disciplinas en que la contradicción sobre el modo de sucesión llegue a ser máxima pueden, por ejemplo, tener un rol líder en la expresión de una contradicción que todas las disciplinas sienten en distinto grado. Esto nos remite al problema eterno de saber por qué ciertos grupos son portadores de intenciones revolucionarias: en este espacio hay lugares donde la contradicción de la sucesión será máxima y, si

499 Acerca de esto, Bourdieu suele citar a Leibniz: "A mí, lo indiqué varias veces, el *Espacio* me parecía algo estrictamente relativo, como el *Tiempo*; un *orden de las Coexistencias*, tal como el *Tiempo* es un *orden de las Sucesiones*" ("Tercer escrito de Leibniz, o respuesta a la segunda réplica de Clarke", enviada a "Su Alteza Real, la Princesa de Gales", el 25 de febrero de 1716).

se produce una revolución que sea, en parte, una guerra palaciega, una guerra de sucesión, es evidente que estas personas serán portadoras de un mensaje que la anticipará. Tomé el ejemplo de las letras por el solo motivo de que me resultaba más cómodo; podríamos mostrar que, en las disciplinas científicas, hay fenómenos completamente análogos.

LA REFRACCIÓN DE LAS COERCIONES EXTERNAS

Muy a menudo, dibujaré los campos en forma de elipse y supondré que fuerzas externas actúan sobre ellos, ya que una propiedad de todos los campos es su capacidad para refractar, retraducir, estas acciones externas: por ejemplo, una crisis económica, incluso si toma la forma de una restricción de créditos, sólo puede tener efecto en el campo de la física nuclear por obra de la mediación de la estructura de este campo. Los campos tienen una autonomía respecto de las coerciones externas que se retraduce en una capacidad de reestructurar las coerciones según su propia lógica interna. No es que el sistema escolar engendre la explosión demográfica, ella llega desde fuera, en forma de una afluencia de estudiantes: las curvas suben, primero en Ciencias, luego en Letras, luego en Derecho. Esto se retraduce a escala del cuerpo profesoral en forma de la necesidad de incrementar la cantidad de profesores a incorporar y genera una suerte de problema de optimización: ¿cómo mantener el nivel de supervisión?

Estas estrategias individuales son una suerte de política colectiva. La estadística permite asir estas estrategias de defensa del cuerpo que nadie quiere pero que se realizan en forma paulatina y provocan una evolución relativa de los cuerpos de profesores, de las relaciones y de los conflictos entre los profesores y los asistentes, y una redefinición del cargo. Cuando las personas contratadas para ocupar el cargo se alejan tajantemente de la definición del cargo, el cargo es absurdo o imposible de mantener: se ve redefinido mediante todo tipo de transacciones. Suele decirse, por ejemplo, que ya no se puede enseñar como antes, que ya no es posible, que ya no hacen falta más lecciones magistrales, etc.: se redefine la estructura de la posición para importar en ella las disposiciones. Desde luego, este nunca es un discurso finalista, cínico o ingenuo, del tipo: "Digo que no hay que dar clases magistrales porque ya no puedo hacerlo más". Hay todo tipo de grados en la manipulación de la relación entre las disposiciones y las posiciones.

En la retraducción del efecto morfológico se expresa toda la estructura del campo, la jerarquía de las posiciones vinculada a la reserva de *agrégés*,

y, por obra de estas mediaciones, el impacto externo será retraducido y se engendrará otro equilibrio: aparecerán, por ejemplo, otras disciplinas y otra jerarquía de las disciplinas. Las relaciones de fuerza entre las disciplinas pueden verse transformadas por el hecho de que cada campo es el lugar de una lucha por la definición de la manera legítima de pertenecer al campo, es decir, por la dominación y por el principio legítimo de dominación: lucho en un campo no sólo para dominar, sino también, en un nivel ya más sutil, para decir aquello en nombre de lo que es legítimo dominar; dentro de la clase dominante, por ejemplo, ¿es más legítimo dominar con la inteligencia o con el dinero, es decir, con el capital cultural o con el capital económico? En la lucha en el interior del campo de las disciplinas académicas, ciertas disciplinas podrán encontrar un refuerzo en la situación. En efecto, las distintas disciplinas están amenazadas en forma desigual por la afluencia y por los problemas que plantea la cantidad, en términos de reclutamiento profesoral, de un nuevo tipo de pedagogía. Entonces podrá haber allí una subversión. Las transformaciones de las relaciones de fuerza en estos campos relativamente autónomos suelen estar vinculadas a coyunturas externas y es gracias a una crisis externa como se producen las subversiones dentro de un campo relativamente autónomo.

De paso: si las periodizaciones de los historiadores de la literatura –cuando hacen cortes en 1830, 1848, 1870, etc.– no son tan erradas, aunque no están pensadas y resultan de la simple transferencia de planes de manuales, es decir, del traslado de cortes generales, se debe a que los cortes generales permiten una transformación de las relaciones de fuerza dentro de un subespacio. En el campo universitario, el aumento del cuerpo profesoral tuvo como primer efecto una transformación del equilibrio interno de la división del trabajo. Se produjo otro efecto muy importante para una sociología del conocimiento: hubo un considerable incremento de los agentes situados en una posición que, en el estado previo del campo, corresponde a una definición de las tareas que, por ejemplo, para el estatus del catedrático de enseñanza superior, implican escribir artículos, libros. Personas que habrían sido profesores *agrégés* en un liceo fueron colocadas en una posición universitaria: el hecho de que hayan pasado de una posición que no implica escribir libros a una posición que lo implica tendrá un efecto en la producción; las personas que no estaban estatutariamente obligadas a escribir libros se sentirán estatutariamente obligadas a escribir. En esto habría que examinar muchas cosas, como las curvas de producción, la aparición de los editores, etc. Y los libros serán diferentes. Habría que continuar el análisis, pero digamos que este es otro efecto.

Un fenómeno externo se retraduce en la lógica del campo. Suscita la aparición de nuevas disciplinas, de nuevas revisiones. Transforma el espa-

cio de producción, pero también la estructura del espacio de consumo. En efecto, otro fenómeno muy importante es que junto con la población estudiantil aumenta la cantidad de personas en posición estatutaria de estudiante. Realicé el análisis cien veces: lo que llamo actos o ritos de institución, mediante los cuales a un individuo se le asigna una posición social, tiene como efecto imponer obligaciones, según la lógica del "nobleza obliga": decirle a alguien "Eres estudiante" es decirle "Leerás *Le Monde*, irás al cine, etc.". También es decirle: "Leerás libros", de modo que, para el cuerpo de profesores, el aumento considerable del cuerpo estudiantil no tiene como único efecto aumentar el tamaño del cuerpo, sino también aumentar considerablemente el público potencial para los libros. Habría que prolongar el análisis para comprender qué sucede en el campo intelectual hoy en día, pero no lo haré aquí.

ESTRATEGIAS DE LUCHA

En cambio, querría insistir en que las luchas del campo no sólo tienen como apuesta triunfar en la lucha, sino también definir en cada lucha las prendas en pugna capaces de dar las mayores posibilidades de triunfar en la lucha. Por consiguiente, en una lucha hay dos estrategias: una estrategia inocente de primer grado consiste en decir "Soy el más fuerte" o en imponerse simplemente; la otra estrategia consiste en decir "Jugaremos a aquello en lo que soy el más fuerte". Es uno de los grandes factores de cambio de los campos en general y de los campos de producción científica en especial: la lucha suele adoptar la forma de una lucha sobre la prenda en la lucha, y al mismo tiempo, sobre la definición de la manera legítima de luchar. Por ejemplo, si usted es peso pluma y logra imponer que ya no haya distintas categorías de box y que haya sólo una categoría peso pluma, usted habrá ganado. Asimismo, si hay una geografía general, usted puede hacer una geografía más especializada. La división de las disciplinas funciona así desde la Edad Media, y hay un artículo muy interesante de Kantorowicz sobre el nacimiento de una especialización en las profesiones jurídicas:[500] preferimos ser el primero en nuestro pueblo que

500 Tal vez se trate del artículo "Kingship under the impact of scientific jurisprudence", en Marshall Clagett, Gaines Post y Robert Reynolds (dirs.), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961, pp. 89-111 (trad. fr. de Jean-Fabien Spitz, posterior al curso: "La royauté médiévale sous l'impact d'une

el segundo en Roma. La escisiparidad de los campos es una estrategia mediante la cual podemos redefinir las apuestas y las normas de la lucha. Otra manera de luchar puede consistir en hacer una revolución sobre la definición de las maneras legítimas de triunfar. Muy frecuente, la estrategia herética toma así a los dominantes y los enfrenta a su propio juego, oponiéndoles aquello en cuyo nombre dominan pero que dejaron de honrar. Es el retorno a las fuentes, el retorno a la línea pura y dura; es la estrategia reformadora.

Evidentemente, en un campo estas estrategias de subversión siempre están en estado virtual. En período orgánico, cuando el espacio social circundante está en calma, están vencidas de antemano y pueden incluso ser, como se dice ingenuamente, "recuperadas" –esta palabra es muy peligrosa porque es finalista, supone en los dominantes una voluntad de prestar atención a las estrategias de los dominados y de desviarlos mediante una intención consciente–. Me suelen acusar de pesimista cuando señalo que las estrategias subversivas, en período orgánico, en cierto modo benefician a los dominantes. Siguiendo esta lógica, podríamos retomar el análisis que realizaba Marx sobre las revoluciones parciales[501] que, como la de 1848,[502] son, en cierto modo, conservadoras, ya que contribuyen a reforzar el sistema de defensa y no atañen a nada decisivo. En la mayoría de los campos de producción científica, como el campo literario –el campo científico está aparte, más adelante les diré qué pienso sobre esta especificidad–, los intentos de subversión radical sólo tienen posibilidades de triunfar siempre y cuando puedan explotar, en la lógica del campo, los efectos de cambios sociales externos, como los cambios morfológicos, las coerciones económicas retraducidas a la propia lógica del campo, etc.

---

conception scientifique du droit", *Philosophie*, nº 20, 1988, pp. 48-72, y *Politix*, nº 32, 1995, pp. 5-22).

501 Una fórmula que suele citarse de Marx opone la "revolución *radical*" con "la revolución parcial, la revolución *puramente política*, la revolución que deja subsistir los pilares de la casa" (K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, en *Œuvres*, t. III, ob. cit., p. 393).

502 Véase Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte* [1852], en *Œuvres*, t. IV: *Politique 1*, trad. fr. de Maximilien Rubel, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, pp. 431-544 [ed. cast.: *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Antología*, ob. cit.].

LAS FRONTERAS DEL CAMPO

La última observación que querría hacer, siempre respecto del esquema que les presenté, concierne al problema de las fronteras de los campos. Uno de los elementos más difíciles de este modo de pensamiento es el problema de las fronteras: por un lado, de las fronteras del campo en sí mismo –trazo una elipse bien delimitada– y, por el otro, de las fronteras entre subcampos. Estas fronteras son importantes para la investigación, pero, al mismo tiempo, hay que evitar hacer de ellas algo como líneas divisorias, a la manera de las fronteras jurídicas. ¿Qué son estas fronteras? ¿Por qué son interesantes? Si, por ejemplo, volvemos a pensar en el nacimiento de la sociología, veremos que la mitad de la reflexión metodológica y teórica de Durkheim se inspiró en la necesidad de luchar en las fronteras: Durkheim siempre estaba en el *Far West*, luchaba en la frontera de la psicología con la oposición entre las representaciones individuales y colectivas, luchaba en la frontera de la filosofía diciendo que había que volver a plantear en términos positivos y científicos los problemas tradicionales de la filosofía del conocimiento.

Parte de la energía que se despliega en las luchas dentro de un campo puede tener como apuesta la defensa de las fronteras del campo, o las de un subcampo, contra las usurpaciones y las anexiones. Hace un momento hablaba de las estrategias de escisiparidad que consisten en dividir un campo para ser dueño absoluto de un pequeño sector, al no poder ser dueño de todo un imperio. La estrategia inversa consiste en apoderarse, conquistar, anexar, un sector entero mostrando, por ejemplo, que las fronteras no existen. Si muestran que las representaciones individuales sólo son fenoménicas, que sólo son la forma incorporada de las representaciones colectivas, estarán avalando la psicología.[503] Lo que está en juego en parte de las luchas entre disciplinas son las guerras de anexión, de fronteras. Desde luego, no cualquiera lleva a cabo estas guerras: no es casual que aquellos que dirigen estas guerras sean los dominantes, que son los héroes epónimos, como los nobles en las guerras feudales. Hay un muy buen análisis de Butor sobre el sustantivo "noble": el noble es aquel que lucha en nombre de un cantón entero, de una región, y es por obra del nombre de aquel que los demás luchan.[504] Cuando Durkheim lucha-

503 Véase, por ejemplo, Émile Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives" [1898], en *Sociologie et philosophie*, París, PUF, 1963, pp. 1-48 [ed. cast.: *Sociología y filosofía*, Granada, Comares, 2006].
504 Michel Butor, "Individu et groupe dans le roman" [1962], en *Répertoire II*, París, Minuit, 1964, pp. 73-87 [ed. cast.: "Individuo y grupo en la novela", *Sur*, n° 283, julio-agosto de 1963].

ba contra la psicología, todos los sociólogos luchaban por intermedio de él, y al mismo tiempo, para él, para dominar. Estas luchas de fronteras son de suma importancia, pero por lo general los campos corrientes no tienen fronteras jurídicas nítidas. Uno de los grandes problemas que enfrenta cualquier estudio en términos de campo es saber qué forma parte y qué no forma parte de él. Una manera de saberlo es observar si los efectos de estructura de campo se ejercen en tal o cual posición. Entonces, el problema consiste en encontrar indicios para determinar hasta dónde se ejercen los efectos de campo: los ocupantes de una posición de sociología geográfica, por ejemplo, ¿están implicados en las luchas en torno a las cuales se dividen los sociólogos o en las luchas en torno a las cuales se dividen los geógrafos?

Una vez más –lo diré mucho mejor la próxima clase–, la noción de campo se construye contra la tentación del pensamiento realista, contra la tentación de tomar en serio lo que es evidente en el mundo social: los individuos biológicos, los objetos socialmente fabricados, las interacciones físicas entre los individuos biológicos que se expresan en los intercambios de palabras, de objetos, etc. La noción de campo se construye contra el realismo espontáneo, contra el sustancialismo espontáneo que sólo otorga realidad a lo que puede ser visto por los modos de percepción ordinarios (en cualquiera de los casos, puede ser señalado con el dedo). Así, la noción de frontera nace de un pensamiento realista, que considera que un campo debería existir en algún lugar, tener un largo, un ancho, una altura –por ende, una frontera– y debería terminar en algún punto.

EL CAMPO INTELECTUAL

Todos los campos se enfrentan a la cuestión de los límites del campo. Retomo un ejemplo que ya di mil veces (creo que no es en vano repetir estas cosas): pensar el mundo intelectual como campo significa saber de inmediato que uno de los problemas fundamentales del campo intelectual será luchar por saber quién forma parte del campo intelectual. Incluso diría que una de las propiedades mediante las cuales podemos caracterizar mejor la posición que ocupa un intelectual en el campo intelectual será su toma de posición acerca de lo que merece formar parte del campo intelectual, lo cual no significa que la definición de campo intelectual sea relativa a lo que piensan al respecto las personas que creen formar parte de él. El objeto propio de una sociología del

campo intelectual es estudiar las luchas de dominación intelectual para imponer el principio de dominación dominante del campo intelectual, y así, contribuir a dominarlo. Al imponer el principio de definición dominante, impongo un principio de delimitación y, por ende, de exclusión (hay algunos que están *in* y otros que están *out*). Ahora bien, mi frontera no será una frontera bien cerrada más que en algunas etapas del campo intelectual, en las cuales seré suficientemente dominante para poder controlar el derecho de entrada o ingreso.

Esta propiedad de la frontera que tendremos tendencia a pensar en términos realistas –¿hay o no una frontera?– es una propiedad histórica que debe integrarse al modelo: no la constituyo como particularidad, sino como algo que plantea una cuestión en todos los campos. El pensamiento en términos de campo consiste en decir que lo que está universalmente en cuestión, en todos los campos, son sus fronteras. Con todo, la forma histórica que adoptará la frontera en cada campo podrá variar según el grado de codificación, por ejemplo. Vemos un poco la oposición de antes entre profesiones duras y profesiones blandas. Una profesión dura tendrá una muy fuerte deontología, un muy fuerte código profesional, un muy elevado derecho de entrada al campo, muy claros procedimientos de inclusión y exclusión. Sin embargo, una frontera tan fuerte supone cierto estado del campo: hace falta que los dominantes en este campo dominen en grado tal que controlen por completo la entrada al campo, porque así controlan los efectos peligrosos que se producen cuando se deja entrar a cualquiera; esto tiene un nombre: es el *numerus clausus.*

Pienso que nadie tiene conciencia de esto –de allí que la sociología sea algo bastante asombroso...–, pero hay un efecto muy interesante de esta lucha por no dejar entrar a cualquiera. Existe una forma simple de la lucha por el *numerus clausus*: por ejemplo, cuando es cuestión del acceso a la universidad, el *numerus clausus* parece tener como objetivo limitar la cantidad de poseedores del diploma de egreso. En realidad, esto es mucho más sutil. El *numerus clausus* es una manera consciente, que no podría enunciarse completamente, de intentar controlar de antemano los efectos, imprevisibles en detalle –podemos prever sólo globalmente, en términos generales, cómo se darán las cosas–, que produciría la entrada masiva, o simplemente numerosa, a un campo, de personas que quizá no tengan las propiedades de las personas que, hasta ahora, entraban al campo y que tendrán cada vez menos las propiedades que daban acceso al campo. Por lo tanto, la llegada masiva está acompañada por una transformación del derecho de entrada, que no es necesariamente un derecho monetario; hay todo tipo de derechos de entrada a un club (por

ejemplo, hay que tener dos padrinos y provenir de un entorno en el cual podamos encontrar a un padrino). Controlar el derecho de entrada es protegerse de los efectos relativamente imprevisibles que lleguen a ocasionarse en la estructura del campo, en las relaciones de fuerza internas del campo, por la irrupción de un conjunto de personas que, según lo que dije antes, puede aportar un refuerzo a las posiciones dominadas en el campo y a sus estrategias subversivas. Por ejemplo, la subversión del campo de los arquitectos, o de la medicina, sólo puede producirse si hay una sistemática disminución del derecho de entrada que desencadenará todos los fenómenos que esbocé un poco antes. No me explayo: creo que, extrapolando mis análisis, ustedes podrán deducir los análisis que habría que hacer de todos los cuerpos que, al defender un derecho de entrada, defienden la estructura de las relaciones de fuerza constitutiva de un estado del campo.

Para resumir, podemos decir que sobre estas fronteras bien defendidas, bien trazadas, bien delimitadas, no se ciernen nubes. Suelo emplear esta imagen de las fronteras en cúmulos de nubes o en el linde del bosque con densidades decrecientes;[505] los campos suelen ser así. Estas fronteras en nubes a veces toman la forma de fronteras jurídicas bien trazadas, como entre Francia y Suiza. Al igual que en determinado momento estamos en Francia o en Suiza, en determinado momento somos intelectuales o curas y de pronto cambiamos de hábito, de vestimenta, hay ritos de institución, ritos de pasaje, que hacen pasar una frontera, saltar por encima de un umbral. Esto supone que aquellos que dominan el campo sean capaces de imponer la frontera. Lo que les interesa no es la frontera, sino el orden en el campo: para mantenerlo, hay que imponer fronteras.

Quizá me arriesgué a confundirlos un poco, pero la próxima clase procederé de manera totalmente distinta. Intentaré mostrarles los principios teóricos que me llevaron a pensar en estos términos y obtener los principios generales de este método.

505 Véase la clase del 2 de junio de 1982.

Clase del 7 de diciembre de 1982

El modo de pensamiento estructural • De los sistemas simbólicos a las relaciones sociales • Paréntesis sobre la génesis de los saberes • Campo de fuerzas y campo de luchas • Pensar una posición social • ¿Cómo construir un espacio relacional? • La distribución del capital y las diferentes estructuras • Los intercampos • Repaso de la estructura de distribución del capital • La interdependencia del campo y del capital • Las grandes especies de capital • La conversión de las especies de capital

Tendré en cuenta los comentarios que me hicieron: me llamaron a pensar que, pese a lo que creía, estaba yendo demasiado rápido y que consideré obvias ciertas cosas que se prestan a la discusión. En el último encuentro indiqué que la noción de campo se había construido mediante un retorno a cierta cantidad de modos de pensamiento o, más en detalle, mediante la aplicación a las ciencias sociales de un modo de pensamiento que, *grosso modo,* podríamos llamar "estructuralista". Al mismo tiempo, temo haber incitado a algunos de ustedes a pensar lo que decía con la idea que tienen del estructuralismo. Por eso, quiero volver apenas un poco atrás.

EL MODO DE PENSAMIENTO ESTRUCTURAL

La noción de estructura, tal como la introdujo en Francia el estructuralismo, tiene una aplicación extremadamente general. Incluso podríamos decir que es coextensiva a la ciencia moderna. (Son cosas que nunca habría dicho, ya que me resultan muy evidentes, pero creo que debo decirlas para evitar equívocos que pueden ser bastante peligrosos). A mi entender, lo importante en el estructuralismo, mucho más que esta noción de estructura sobre la que podemos discutir, es lo que podríamos llamar "modo de pensamiento estructural", o más precisamente, "relacional".

En su libro sobre "sustancia y función" [*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*], Cassirer intenta exponer que paulatinamente este modo de pensamiento se impuso en las matemáticas y en la física.[506] En un artículo, que por cierto es el último que escribió y que fue publicado en la revista *Word*, intenta demostrar que la lingüística, y en particular la lingüística saussureana –que me parece que conoció bastante mal y en forma bastante tardía– es un caso entre otros en que se aplica este modo de pensamiento estructural que se elaboró en las ciencias de la naturaleza –las matemáticas y la física– y que poco a poco se extendió a todos los ámbitos de la ciencia.[507] Según creo, ese artículo que apareció en una época en que todos hablaban de estructuralismo es de suma importancia. Según la lógica que era típicamente suya, Cassirer –que tenía una cultura histórica y teórica absolutamente formidable– intenta resituar la génesis del modo de pensamiento estructural a partir de diferentes ciencias.

Por eso, vuelvo atrás –es una de las razones por las cuales salté alegremente por encima de esta etapa en la exposición retrospectiva que hice de la genealogía de la noción de campo–. Alrededor de 1968 escribí un artículo en que intentaba demostrar que, en definitiva, el modo de pensamiento estructural no era otra cosa que una aplicación al campo de las ciencias sociales de un modo de pensamiento mucho más general, lo cual no significa que no haya una gran originalidad en extenderlo a las ciencias sociales.[508] Sobre la base de Cassirer y Bachelard a la vez, quienes en diferentes idiomas dicen, creo yo –en todo caso según lo que necesitaba–, casi lo mismo, intenté demostrar que con la aplicación de ese modo de pensamiento estructural a las ciencias sociales se introdujo una ruptura radical con el modo de pensamiento que Cassirer y Lewin –que es uno de los autores importantes respecto de la noción de campo–[509] llaman "modo de pensamiento sustancialista" o "aristotélico" –Lewin dice más bien "aristotélico" y Cassirer más bien "sustancialista"–, el cual tiende a considerar las cosas en sí mismas más que en sus relaciones entre sí. Lo importante en el trabajo de Cassirer es que, de alguna manera, demuestra que este modo de pensamiento no es innato y que fue una conquista muy difícil

506 Ernst Cassirer, *Substance et fonction. Eléments pour une théorie du concept* [1910], trad. fr. de Pierre Caussat, París, Minuit, 1977.
507 Ernst Cassirer, "Structuralism in modern linguistics", *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 1, n° 2, 1945, pp. 99-120.
508 Pierre Bourdieu, "Structuralism and theory of sociological knowledge", trad. de A. Zanotti-Karp, *Social Research*, vol. 35, n° 4, 1968, pp. 681-706.
509 Véase Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science. Selected Theoretical Papers*, Dorwin Cartwright (ed.), Nueva York, Harper & Brothers, 1951 [ed. cast.: *La teoría del campo en la ciencia social*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1988].

y muy reciente de las ciencias de la naturaleza. Para las matemáticas, por ejemplo, se tuvo que realizar un gran trabajo de abstracción para lograr pasar de la tendencia a considerar cada realidad geométrica por sí misma a un pensamiento de las realidades geométricas como un puro sistema de relaciones y a asir las figuras geométricas en sus relaciones en lugar de asirlas en su existencia específica. Por ejemplo, yo citaba una frase de Bachelard: "La realidad de una línea se fortalece por la multiplicidad de sus pertenencias a superficies variadas, mejor aún, [...] la esencia de una noción matemática se mide a partir de las posibilidades de deformación que permiten expandir la aplicación de esta noción".[510]

Por consiguiente –y en esto coincido con Cassirer–, lo importante es que en las matemáticas modernas los puntos, las líneas, los planos, pueden ser reemplazados con infinidad de objetos totalmente distintos sin que esto afecte las proposiciones que podemos formular sobre ellos. En analogía con eso, respecto de la física y del trabajo de Hermann Weyl, Cassirer expone que también hizo falta una suerte de desrealización, de desustancialización, de destrucción –son términos de Bachelard que todos ustedes más o menos conocen–, de las nociones intuitivas y sensibles –la de fuerza, por ejemplo–, para que la ciencia física lograra construir su objeto. Prolongué mi análisis en un intento por demostrar cómo este trabajo de desustancialización, que no era fácil en las ciencias de la naturaleza, resultaba especialmente difícil en el caso de las ciencias del hombre, ya se tratase de pensar en objetos simbólicos (mitos, ritos o religiones) o, como necesario correlato, en objetos sociales corrientes (grupos, instituciones). En efecto, en estos dos casos, las "realidades" que hay que desrealizar, hacer desaparecer en beneficio de las relaciones –es un tema que desarrollé en detalle en nuestros encuentros recientes–, resisten particularmente a la desustancialización, visto que estas realidades pueden ser, por ejemplo, el individuo, la persona de la cual la escolástica gustaba decir que es el *ens realissimum*, la realidad más real.

De este modo, si a veces denuncio con un poco de humor polémico el personalismo que acecha a las ciencias sociales, se debe a que la ideología de tipo personalista no me resulta muy simpática, pero también a que creo que un modo de pensamiento personalista es profundamente incompatible con un modo de pensamiento científico en ciencias sociales, ya que constituye al individuo, con quien estamos vinculados de manera particularmente interesada, como algo que no se deja disolver,

510 G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, ob. cit., cap. 1, "Les dilemmes de la philosophie géométrique", p. 28.

que no puede reducirse a una suerte de emergente del campo. Hay una frase de Hermann Weyl, que citaba muy a gusto, que decía que el punto físico no es más que una emergente del campo.[511] Cuando se trata de individuos, por supuesto, nos cuesta pensar que tal o tal otro personaje histórico, o bien nosotros mismos, sea un simple producto de las fuerzas en juego en el campo.[512] Por lo tanto, para hacer lo que era evidente luego de una serie de revoluciones científicas en las ciencias de la naturaleza, la ciencia social debía realizar un trabajo particularmente difícil, y esto en dos niveles.

El estructuralismo, en el sentido histórico que acostumbramos darle (el estructuralismo de Jakobson, Lévi-Strauss, etc.), efectuó esta ruptura a escala de los sistemas simbólicos; pensó relacionalmente los sistemas simbólicos, es decir, la norma, el mito, el rito, etc. Hay que ver cómo se pensaban los sistemas simbólicos antes de que se les aplicara el modo de pensamiento estructural. Uno de los obstáculos para el pensamiento estructural del mito o del rito es que la intuición ordinaria que piensa los elementos independientemente de sus relaciones realizaba interpretaciones parciales según la lógica de la clave de los sueños –es un poco lo mismo que Freud–. Por ejemplo, se decía demasiado rápido: "La labranza es el acto sexual", basándose en una suerte de intuición que era una intuición del sistema pero que se constituía a partir de un elemento específico del sistema. La conquista estructural, que consistió en pensar los sistemas simbólicos como sistemas de relaciones tales que el elemento sólo tiene sentido en el sistema, no era tan fácil. Iba a contracorriente de esta tendencia espontánea, ilustrada por la noción de "clave de los sueños", a pensar elementos simbólicos en sus relaciones directas con sus referentes sin realizar el rodeo por el sistema. Es cierto que este rodeo siempre es arduo, largo: si, para entender qué significa el arado, hay que pasar por la reja, por el disco, por todo el universo, se hace largo, se hace difícil, mientras que la lógica práctica tiende a buscar el atajo. El modo de pensamiento estructural no era evidente, y, en definitiva, el árbol del símbolo aislado ocultaba el bosque de símbolos, ocultaba el sistema.

511 P. Bourdieu, en "Structuralism and theory of sociological knowledge", p. 690, cit., menciona al físico Hermann Weyl cuando dice que el electrón no es un "*element of the field but 'a product of the field'* (*eine Ausgeburt des Felds*)".

512 Podemos vincular este extracto con la cita siguiente de *Sur la télévision* (ob. cit., p. 63): "Hay que saber que [Bernard-Henri Lévy] no es más que una suerte de epifenómeno de una estructura, que es, a la manera de un electrón, la expresión de un campo. No comprenderemos nada si no comprendemos el campo que lo produce y le da toda su fuerza".

DE LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS A LAS RELACIONES SOCIALES

Ahora bien, a esto quería llegar, había un segundo estadio que intenté extrapolar al modo de pensamiento estructural. Consistía en pensar según una lógica relacional ya no sólo los sistemas simbólicos, sino los sistemas de relaciones sociales. En el nivel simbólico, la transposición se realizaba con bastante facilidad, muchas veces con demasiada facilidad, por cierto, ya que –esto desencadenaría un largo debate– pienso que, al no regresar a la raíz de lo que estaba implicado en el estructuralismo, es decir, al modo de pensamiento estructural, se procedía a juegos y extrapolaciones de manera bastante mecánica. En vez de considerar que lo que estaba en juego era una manera de pensar, un método relacional de pensamiento, se buscaban equivalencias. Por un lado, estaba Jakobson, y por el otro, un rito o un sistema simbólico, y se procedía a sistemas de traducción casi término a término, buscando paradigmas, sintagmas, etc. Hubo una época para eso. Dicho esto, era aún más difícil pasar al sistema de las relaciones sociales en las que se producen los sistemas simbólicos. Había mil obstáculos que impedían aplicar el sistema de relaciones estructural ya no –en el léxico que empleé aquí– al sistema de tomas de posición, sino al sistema del campo de las posiciones: cierto marxismo manido, un poco rigidizado y esclerosado, que tenía la apariencia de un pensamiento relacional, pero también obstáculos específicos, como el hecho de que el mundo social tiende mucho más al pensamiento realista que un sistema simbólico. De cierta manera, no bien empezamos a pensar un sistema como un sistema simbólico, este pide que se lo piense así. Ahora bien, cuando se trata de la relación entre el patrón y el obrero, entre la empleada doméstica y el ama de casa, entre la secretaria y el director, etc., tener en mente que no podemos pensar ninguna de estas relaciones –que aisladamente entendemos demasiado rápido y demasiado bien– sin pasar por la totalidad del sistema es extremadamente difícil por todas las razones que enuncié, y también por el hecho mismo de la división del trabajo que, por ejemplo, los sanciona positivamente –por cierto, esto aparece en un muy buen artículo publicado en una revista anglosajona– si describen la relación entre patrón y empleada doméstica: de inmediato los publicarán en una las revistas internacionales más importantes como si publicaran un artículo sobre tal o cual problema independientemente del sistema. Por eso, existía un conjunto de obstáculos sociales que se instituía contra el modo de pensamiento que, a mi entender, debía imponerse. La dificultad del modo de pensamiento estructural se duplicaba por el hecho de que se podía pasar constantemente del nivel sincrónico, del nivel de los símbolos en estado de *opus*

operatum, al nivel del campo de producción de los símbolos. Y muchos trabajos confundían uno con el otro.

Paso a otra referencia que quería mencionar y que me llevó a proponerles esta reflexión hoy: en consonancia con los trabajos de los formalistas rusos que fueron repensados en Francia según la lógica estructural,[513] se desarrolló, esencialmente en Israel, una escuela (que podríamos llamar "estructural") centrada en los estudios literarios.[514] Me resulta muy interesante para señalar la diferencia entre lo que propongo y lo que podríamos obtener de un calco un poco mecánico de las nociones lingüísticas que se consideran dominantes. La idea que esta escuela toma como punto de partida es que, para comprender las obras de una época, hay que constituirlas como un sistema, lo cual ya representa una ruptura importante e interesante respecto de la historia literaria tradicional –"el hombre y la obra"– o de sus variantes, porque podemos realizar revoluciones metodológicas mientras preservamos lo esencial. Al pensar las obras a partir de sus relaciones, estos investigadores descubren propiedades de los espacios de los productos literarios; por ejemplo, suelen observar la oposición entre un centro y una periferia del espacio literario, cambios que consisten en hacer que se desplace hacia el centro lo que estaba en la periferia, etc.

Ahora bien, como su punto inicial es el sistema tal como lo define la lingüística, de alguna manera, estos investigadores permanecen en el cielo de las ideas: lo que pasa en la literatura es una historia de relaciones entre cosas literarias. En definitiva, y es a lo que habría llegado si hubiera comenzado desde la noción de campo semántico tal como la propuso Peirce, que consistía en decir –otra variante estructuralista más– que no podemos pensar un concepto, una noción, independientemente del sistema de las diferencias en el cual funciona.[515] Si, por ejemplo, hubiera tomado este punto de partida para pensar la historia literaria –o la historia de la filosofía, allí encontraríamos el mismo tipo de problemas–,

513 Véase *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, reunidos, presentados y traducidos por Tzvetan Todorov, París, Seuil, 1966; reed.: "Points Essais", 2001 [ed. cast.: *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016].

514 Véase en especial Itamar Even-Zohar, "Polysystem theory", *Poetics Today*, vol. 1, nº 1-2, 1979, pp. 287-310 [ed. cast.: "Teoría de los polisistemas", en *Polisistemas de cultura (Un libro electrónico provisorio)*, Tel Aviv, Universidad de Tel Aviv, Laboratorio de Investigación de la Cultura, 2017, disponible en <m.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf>].

515 Véase Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, textos reunidos, traducidos y comentados por Gérard Deledalle, París, Seuil, 1978.

habría tenido que decir que el espacio de las obras, en cuanto sistema simbólico, abarca la explicación del sentido de cada uno de los elementos constitutivos de este espacio.

Al decir, como acabo de hacer, que la idea era aplicar el modo de pensamiento relacional no sólo al espacio de las obras, sino también al espacio de los productores de obras, introducía una distinción clara entre dos niveles de análisis y al mismo tiempo planteaba la cuestión de las relaciones entre el campo de las tomas de posición y el campo de las posiciones. De hecho, en la época en que escribí esos artículos tenía en mente un esquema como el siguiente: la idea de que allí había un espacio de tomas de posición; por ejemplo, aquí y ahora, la ortodoxia –que podemos poner en la parte derecha de la elipse para respetar el idioma griego–,[516] a la izquierda, la heterodoxia, la herejía, y, en el centro, una zona neutral, allí donde estarían las personas que estudian en detalle a los formalistas rusos (Tinianov, Shklovski, etc.). Podríamos poner entonces dominantes/dominados, central/periférico, y esto en el nivel de los productos culturales.

Sin embargo, tenía la hipótesis de que debía construir un segundo espacio, el espacio de los productores: habría llamado "espacio de las tomas de posición" el esquema anterior y "espacio de las posiciones" este esquema en que figuran los productores. Y formulé la hipótesis de que ese espacio de las tomas de posición era la proyección del espacio de las posiciones. Postulé la existencia de una homología entre las posiciones ocupadas en el espacio real de las posiciones sociales (por los escritores, los músicos, los etnólogos, etc.), en la división del trabajo de producción, literaria por ejemplo, y las posiciones ocupadas en el espacio de las tomas de posición por las tomas de posición correspondientes. Para prolongar la hipótesis, podría decirse que es muy improbable que alguien que esté aquí [a la izquierda del espacio de las posiciones] pueda incluso tener la idea de tomar una posición que estuviera allí [a la derecha del espacio de las tomas de posición], y en otro texto de la misma época cité una broma de Arthur Cravan, una suerte de personaje extraño, que imaginaba al [escritor católico y académico] Paul Bourget ataviado con tutú como una bailarina.[517] Esta suerte de variación imaginaria absurda, estos ejer-

516 La palabra "ortodoxia" está formada a partir de *orthós* (ὀρθός), que significa "recto, derecho".

517 "Si yo tuviera la gloria de Paul Bourget, me mostraría todas las noches en taparrabo en una revista de *music hall*, y les aseguro que sería un éxito de taquilla" (Arthur Cravan, "L'Exposition des indépendants", *Maintenant*, n° 4, 1914; P. Bourdieu cita esta frase en "Le marché des biens symboliques",

cicios de imaginación que inspira la polémica [...] son muy interesantes porque son ejercicios estructurales. (Antes de ir a dormir, pueden entretenerse imaginando personas que están aquí haciendo cosas que están típicamente allí; por lo general, es muy cómico. En el sentido opuesto, ya no funciona tan bien, parece paródico).

Dicho de otro modo, constituir el espacio de las relaciones sociales de producción como tal conduce a distinguir claramente los dos espacios y a plantear la cuestión de su correspondencia: las transformaciones que se sitúan en este nivel [el de las posiciones], ¿corresponden a cambios aquí [en el nivel de las tomas de posición]? Es una pregunta que planteamos de inmediato. ¿Podemos imaginar que la ortodoxia esté suplantada por la periferia si aquí no pasó algo que reforzó esa posición? Al mismo tiempo, se plantea la pregunta de lo que pasa por fuera de este campo relativamente autónomo, pregunta que planteé la última vez. Esta distinción, que en retrospectiva me resulta tan evidente que olvidé hablarles al respecto, fue muy difícil de adquirir. (Como prueba de que no es tan fácil, lo que estoy diciendo fue suscitado por objeciones que me hicieron, ya que había personas que veían más acá de lo que había dicho cosas que para mí estaban tanto más allá que olvidé decirlas –esto sucede muy a menudo–, quizá sea una ilusión de mi parte, pero, en cualquiera de los casos, lo vivo así y es importante que lo diga).

Para recapitular simplemente lo que acabo de decir: existe un riesgo muy frecuente en el uso de la noción de campo, y hubo una época, en los años sesenta, en que la palabra "campo" se usaba de manera bastante aproximativa: la usaba cierta cantidad de personas, entre las cuales inicialmente me contaba, por cierto, al principio (como creo haber dicho con bastante honestidad), por influencia del modo de pensamiento estructural que estaba presente en el espíritu de la época. En estos usos bastante confusos, la palabra "campo" designaba algo que confundía los productos culturales y el espacio donde se producen estos productos culturales. Además, me parece que, tal como fue comprendida, la noción de *episteme* mezclaba los dos niveles.[518] La noción de cultura también funcionaba de manera confusa en ambos niveles. Insistí mucho en esto para

---

L'Année Sociologique, n° 22, 1971, p. 107 [ed. cast.: "El mercado de bienes simbólicos", en *Las reglas del arte*, ob. cit.; la versión cit. aquí corresponde a "El mercado de los bienes simbólicos", en *El sentido social del gusto*, ob. cit.].

518 Luego de teorizar el concepto de *episteme* en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* (*Les mots et les choses* y *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1966 y 1969 [eds. casts.: *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017; *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]), Michel Foucault repensó el lugar excluyente que le había asignado.

expresar que hace falta distinguir claramente el campo de las tomas de posición y el campo de las posiciones, ya que, según la lógica que postulo, una toma de posición no encierra en sí misma su propio *motor.* El campo de las tomas de posición puede sobrevivir en la contradicción; no podemos imaginar una suerte de partenogénesis, de cambio, sólo a partir del nivel de las tomas de posición: el movimiento que luego se expresa a escala del campo de tomas de posición se encuentra a escala de las luchas en el campo de posiciones, por el monopolio, por la dominación, por la subversión, etc. Esto es un poco lo que tenía intención de decirles. Me sentiría muy contento si estuviera seguro de haber dicho todo lo que quería decir.

PARÉNTESIS SOBRE LA GÉNESIS DE LOS SABERES

Una sola cosa que no dije pero que me parece importante (como son cosas que me resultaron útiles a escala personal, postulo que pueden serlo también para otros) es que una de las dificultades del trabajo intelectual consiste en resituar, unas respecto de las otras, las cosas que aparecieron históricamente en la biografía individual en momentos y en contextos distintos: unas se aprendieron escolarmente, otras no escolarmente, a partir de lecturas personales postescolares, etc. Los resultados adquiridos permanecen vinculados a su modo de adquisición, y el trabajo intelectual, que es un trabajo de unificación, de integración, debe vencer estas adherencias atadas a modos de adquisición. Para este trabajo, una de las cosas extremadamente útiles –en todo caso para mí, espero que para otros también– es contar con informaciones mínimas de tipo histórico o social sobre los contenidos de saber que adquirimos. Aprovecho para decir una cosa que me parece importante: una de las tradiciones del sistema de enseñanza francés, por razones que podríamos analizar sociológicamente –Durkheim dice cosas excelentes sobre esto en *La evolución pedagógica en Francia*–,[519] es seccionar los saberes de su génesis histórica. Hacemos como si *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*[520] fuera el centro del mundo, sin decir ni una palabra sobre Paul

519 Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France,* París, PUF, 1938 [ed. cast.: *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia,* Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1982].

520 Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle,* París, Gallimard, 1948 [ed. cast.: *Imágenes del hombre en el clasicismo francés,* México, FCE, 1984].

Bénichou, de lo que hizo y de aquellos a partir de quienes se formó. Así, los cerebros ahistóricos que fabrica este sistema están constituidos como pequeños grupos aislados que tienen grandes dificultades para comunicarse. Entre las maneras de hacer comunicar los grupos aislados, están efectivamente las genealogías históricas –"tal fue alumno de tal", etc.–. Esto quizá se deba a que en Francia hay muy pocos alumnos y muy pocos maestros [*risas*] –esto es una maldad mía, pero no sólo eso–.

Por ejemplo –y es también una manera de preparar lo que sigue, porque puedo resultar polémico–, de los formalistas rusos habría que decir que fueron importados en Francia durante el período estructural; su gran importador fue Todorov, y uno de mis interlocutores recientes hablaba de "todorovismo" para designar esta lectura estructuralista de los formalistas rusos en quienes podemos leer algo totalmente distinto. Leímos a formalistas rusos (especialmente a Propp,[521] y a algunos otros) y olvidamos que la palabra "formalismo" era un insulto dirigido a los formalistas por sus adversarios. De ningún modo los formalistas eran formalistas en el sentido en el que esto se entendió en Francia, es decir, en nada eran semiólogos. No consideraban la literatura como un espacio autónomo que incluía sus propias referencias, aunque no hayan podido evitar completamente –insisto– una tentación que diría "formalista", por el hecho de que partieron de la analogía con la lingüística y de que habían tratado los sistemas de la literatura como sistemas simbólicos independientes del campo de producción. No sé si me di a entender, pero creo que esto es importante, porque, en definitiva, veinte años de discusión en la vida intelectual francesa –según creo yo– giraron en torno a este tipo de problemas. Es una de las razones por las cuales pensé que tenía que retomar este tema: creo estar más allá de este debate estructuralismo/postestructuralismo, pero temo que consideren que estoy más acá, lo cual no tendría mucha importancia si no generara un riesgo de producir equívocos o incomprensiones.

Algo más, entre los obstáculos a la comprensión (hay muchos), está la tentación permanente de reducir lo nuevo a lo ya conocido, lo cual es propio de los hombres cultivados que, gracias a este medio, defienden su cultura. (Me permito decir estas cosas, pero sería indecente escribirlas [*risas*]: una de las funciones de la enseñanza tal vez sea decir estas cosas que quizá son importantes pero que no nos sentimos con derecho

521 Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, trad. fr. de Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov y Claude Kahn, París, Seuil, "Points Essais", 1970 [ed. cast.: *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998].

a escribir). La reducción a lo ya conocido, cuya función es servir al sistema de defensa, en cierto modo lleva a perder comprensiones, a perder contenidos, y pienso que una forma de docilidad crítica, o de modestia atenta, es muy importante en la práctica científica; pero, una vez más, esto no es algo que el sistema francés incentive especialmente. (Esto estaba en [las notas preparatorias de mi clase], y había olvidado decirlo).

CAMPO DE FUERZAS Y CAMPO DE LUCHAS

Luego de decir que el pensamiento en términos de campo es una aplicación [del modo de pensamiento estructural] al espacio de las relaciones sociales y, a la vez, de las relaciones culturales, en la medida en que expresan relaciones sociales, ahora querría hacer el intento de describir rápidamente, de manera sinóptica, sin profundizar en cada una de las cuestiones, una serie de propiedades de los campos: en primer lugar, la oposición que hice la clase anterior entre campo de fuerzas y campo de luchas. Esta es una cuestión a la cual creo haber llegado con un poco más de claridad luego de permanecer largo rato en la confusión: creo que durante mucho tiempo utilicé la noción de campo de manera bastante indiferenciada, a veces como campo de fuerzas, a veces como campo de luchas, en función de lo que el objeto específico al cual intentaba aplicar este modo de pensamiento me presentaba para pensar. Esto es, una vez más, algo importante que enseña el trabajo de investigación empírica: los objetos se proponen para ser pensados de determinadas maneras; hay objetos sobre los cuales seremos fácilmente fisicalistas, otros sobre los cuales seremos más fácilmente representacionistas. La relación que mantenemos con el objeto específico cumple un rol. De esta forma, tal vez seremos más fácilmente fisicalistas ante un objeto que nos es totalmente ajeno, y creo también –intentaré demostrarlo– que la visión fisicalista es bastante natural para aquellos que ocupan una posición dominante en el espacio social, en la medida en que la judicialización es una forma de fisicalización. Por eso, a cada instante habría que interrogar las propensiones epistemológicas inherentes a tal o cual objeto científico.

La distinción entre campo de fuerzas y campo de luchas es importante metodológicamente. Obliga a realizar operaciones diferentes en la conducta práctica de las operaciones de la investigación. Construir un campo como el de las disciplinas escolares o el campo literario, etc., como campo de fuerzas significa, *grosso modo*, tener en mente que construimos un espacio en el que se ejercerán de manera permanente fuerzas poten-

ciales que podrán permanecer invisibles siempre y cuando no entre nada en el espacio en consideración y que se ejercerán en todo lo que entre en este espacio. ¿Cómo podemos conocer esas fuerzas potenciales? ¿Cuál es su unidad de medición? ¿Cómo definir la estructura de un campo de fuerzas? Es la primera pregunta cuando pensamos en términos de campo de fuerzas. ¿Cómo nombrar las posiciones ocupadas en ese campo de fuerzas? ¿Cómo caracterizarlas unas respecto de las otras?

La lógica del campo de luchas es un modo de pensamiento que nos resulta mucho más natural, aunque sólo fuera porque estamos habituados a la palabra "lucha", que se pronuncia demasiado en la verbalización del universo político. Si adoptamos el lenguaje del campo de luchas, diremos que el espacio literario es un campo de luchas en el sentido en que hay agentes que, usando las armas de las que disponen, se esfuerzan por apropiarse de lo que está en juego en ese espacio. Cuando hablamos de campo de luchas, nos situamos en un universo dotado de sentido para los agentes que lo habitan y dentro del cual se desarrollan las acciones orientadas por intenciones conservadoras o subversivas que apuntan a conservar o transformar el estado de la relación de fuerza.

No lo haré aquí, pero sería útil mostrar que, en definitiva, en la tradición marxista, los dos sentidos (campo de fuerzas y campo de luchas) nunca se distinguen claramente. Así, pasamos de uno a otro, y esta confusión, según creo yo, tiene muchos beneficios económicos, pero genera muchos inconvenientes científicos. De acuerdo con las necesidades de la exposición, distingo los dos tipos de definición de la noción de campo, pero señalo que esta distinción sólo puede realizarse mediante una operación racional, mediante una abstracción consciente: en la realidad ni por un instante podemos pensar una posición sin pensarla como aquello a partir de lo cual las personas que la ocupan emprenderán la lucha para mantener su posición, para transformarla. Dicho de otro modo: a cada instante, las posiciones generan las tomas de posición que apuntan a transformar su posición. A cada instante, el campo de fuerzas funciona como un lugar dentro del cual se desarrollan luchas para transformar el campo de fuerzas. Por consiguiente, hay que trazar la distinción entre estos dos momentos de la construcción del objeto sabiendo que es una abstracción.

PENSAR UNA POSICIÓN SOCIAL

Entonces, planteé la distinción, como también la imposibilidad de considerarla algo más que una abstracción teórica. Ahora, primer momento:

el campo como campo físico, como campo de fuerzas, es la descripción del campo como una suerte de teoría del estado de las posiciones ocupadas por agentes, grupos de agentes, instituciones, en el campo de fuerzas. El mundo social, observado desde este punto de vista, es un espacio de fuerzas posibles, un orden de coexistencia en que cada uno de los agentes, singular o colectivo, está definido por su posición dentro del espacio; es decir, por todas las propiedades inscriptas en el punto del espacio donde está, propiedades que son inseparables de la estructura global del espacio. Entonces, hablar de posición es recordar a cada instante que en este espacio la única propiedad que hay es relacional. En efecto, no es cuestión de definir una posición de otro modo que no sea en relación con el espacio global de las posiciones. Hablar de clases medias independientemente de las clases superiores o inferiores no tiene sentido alguno, y las clases inferiores mismas, de las cuales solemos pensar que en cierta forma son el cero absoluto respecto del cual podemos pensar las otras clases, sólo tienen sentido en relación con las otras clases, ya que son precisamente aquello por debajo de lo cual no hay nada o [mejor, para evitar un error frecuente], aquello por encima de lo cual puede llegar a haber algo. Cuando se procura comprender la aparición, en el transcurso de los últimos veinte años, de lo que de manera ingenua llamamos una "necesidad de educación" en las clases populares, olvidamos, por ejemplo, que una de las propiedades de posición de la clase obrera, en una sociedad en la cual existe una mano de obra de origen inmigrante, es que, al no ser el cero absoluto, conservar esta posición, que una visión populista considera como la última de las últimas, puede suponer estrategias que apunten a mantener distancia respecto de aquellos que nada son y nada tienen. Esta posición potencial de declive puede generar conductas y expresarse en tomas de posición inesperadas, extrañas, que podremos llamar conservadoras, por ejemplo, únicamente porque no corresponden con la idea que teníamos de la posición pensada de manera sustancialista. [...][522] Entonces, esta posición y sus ocupantes deben parte considerable de sus propiedades al hecho de que la posición está en un espacio y que sólo toma sentido en la relación.

Una de las propiedades de una posición es que no podemos estar donde estamos y estar en otra parte, lo que constituye otra propiedad axiomática fundamental, que proviene del hecho de pensar un espacio de posición como tal: no puedo estar donde estoy y estar en otra parte.

522 Sobre el conservatismo y la trayectoria social, véase P. Bourdieu, *La distinction*, en especial pp. 528-535.

No puedo "ponerme en el lugar". Esta proposición muy simple arruina toda una fenomenología de la comunicación, de la comunicación de las conciencias, y toda una serie de cosas que se escribían en los años sesenta. Es sociológicamente imposible "ponerse en el lugar". El "ponerse en el lugar" tiene todas las posibilidades de ser un juego, como la suerte de ejercicio imaginario que describía respecto de Arthur Cravan, en el cual se importa a una posición algo que allí sería imposible, impensable. Esto permite reflexionar sobre la noción de populismo...

Me disculpo por estar un poco dubitativo: no tengo la certeza suficiente para expresarme con seguridad, sobre todo porque debo decir cosas que parecen formidablemente triviales. Sin más –quizá sea una justificación *ex post*–, en mi trabajo todo el tiempo tengo la experiencia de necesitar repensar cosas triviales para avanzar, lo cual resulta especialmente difícil en el caso del mundo social porque, como suelo decir, ya sabemos todo en el modo práctico (lo cual hace que la explicitación genere una impresión de evidencia), pero al mismo tiempo, tenemos saberes teóricos a medias que impiden pensar estas cosas triviales. Por ejemplo, no quise decir "clase obrera/proletariado" o "lumpenproletariado/proletariado": estos son obstáculos formidables para el pensamiento en términos relacionales porque implican una sustancialización e incluso una suerte de personalización de la clase obrera. Digo cosas polémicas únicamente para mostrar la dificultad del trabajo en ciencias sociales, en el que es difícil pensar cosas triviales pero fundamentales.

Hace falta una mezcla de audacia teórica y de humildad para recordar que estar en una posición no es estar en otra posición –Leibniz dijo cosas muy interesantes al respecto–, lo cual parece inevitablemente trivial porque todo el mundo sabe lo que es tener una posición en algún lugar. Siempre tendré esta dificultad y prefiero decirlo porque sufriré mucho. Saber que estar en alguna parte es no estar en otra parte, es no ser utópico. La teoría de los intelectuales de Mannheim –cuya relectura sugiero–, el tema del "intelectual orgánico" o de la "*intelligentsia* sin ataduras ni raíces",[523] que hizo disertar mucho, ejemplifica lo que acabo de decir:

523 En la época del curso, de esta obra de Karl Mannheim sólo estaba disponible una trad. fr. parcial de Pauline Rollet: *Idéologie et utopie* [1929], París, Marcel Rivière, 1956; una trad. completa de Jean-Luc Evard apareció luego en Éditions de la MSH en 2006. En esta última ed. la noción de "*intelligentsia* sin ataduras" que pasó a usarse aparece como "*intelligentsia* socialmente desanclada": "Constantemente [esta capa en ingravidez relativa] brindó sus teóricos a los grupos conservadores a los que su enraizamiento a su tierra les dificultaba mucho enseñar la gimnástica de la reflexión teórica. Pero también dio sus teóricos al proletariado, desprovisto, por su condición social,

¿podemos estar en algún lugar y en otro lugar? Sociológicamente, ocupar una posición es estar en alguna parte y no estar en otra parte, más que en el pensamiento. Ahora bien, ¿qué quiere decir ese "estar en otra parte en el pensamiento"? Como el pensamiento va a depender de la posición, esto quiere decir que ocuparán una posición, pero que tendrán el pensamiento de otra posición.

Si entendieron bien lo que dije hasta ahora, habrán comprendido que hay que tener el pensamiento de su posición como posición para tener posibilidades de tener un pensamiento de las posiciones de los demás que no sea demasiado imaginario. Hay que extraer todas las consecuencias del hecho de que, si ocupamos una posición, no podemos estar en otra parte. Muy a menudo, hay que empezar por cuasi tautologías para lanzar hilos que permitan salir del laberinto del saber a medias, de las ideas recibidas, del marxismo un poco envejecido, etc. Si decimos que estar en alguna parte es no estar en otra parte, podemos preguntarnos qué significa "No estar en otra parte". Puede ser útil cambiar de léxico y decir: "Ser alguna cosa es no ser otra cosa", o: "Ser patrón es no ser obrero"... Decir esto ya no está nada mal [*risas*]. Puede ser una negación, para retomar una distinción clásica, contraria o contradictoria: ¿esto es ser simplemente otro (el patrón es otro) o es ser antagonista? ¿Pero podemos preguntarnos también si hay una respuesta *omnibus* para todas las posiciones? ¿Dentro de una clase, por ejemplo, aún hay posiciones? ¿La manera de diferir dentro de una clase será diferente de la manera de diferir entre clases? [...]

Este es el tipo de reflexiones a las que conduce el pensamiento en términos de relaciones. De este modo, podríamos decir: "¿Ser lo que somos acaso no es ser lo que seríamos si estuviéramos en otra parte?". ¿Pero entonces existir socialmente es lo mismo sea cual fuera la posición

---

de las premisas de la instrucción exigida por las luchas políticas de la época moderna. En cuanto al acuerdo con la burguesía liberal, ya hablamos al respecto. La capacidad de identificarse con todas las posiciones permitió a los intelectuales estas aproximaciones a grupos que, en términos de clase, les eran ajenos; para ellos y sólo para ellos, había una posibilidad de elegir; ahora bien, los individuos a quienes las ataduras de clase de estos intelectuales sitúan sin ambigüedad sólo excepcionalmente están en condiciones de superarlas para actuar" (p. 131). La noción de "intelectual orgánico", que se moviliza en oposición a la anterior, proviene de Antonio Gramsci: "Todo grupo social, que nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo, de manera orgánica, con una o varias capas de intelectuales que le aportan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el ámbito económico, sino también en el ámbito social y político" (*Œuvres choisies*, trad. fr. de Gilbert Moget y otros, París, Éditions Sociales, 1959, p. 429).

que ocupamos en el mundo social? ¿Podemos postular una suerte de universalidad antropológica que trascienda las posiciones? ¿Hay alienaciones genéricas (por ejemplo, la relación con la moda) o estas alienaciones genéricas se especifican según la posición en las que se viven? Este es otro problema extremadamente importante. Es muy cómodo pensar las relaciones en términos de dominante/dominado, y es mejor, en términos pedagógicos y heurísticos, hablar de clases "dominantes" y "dominadas" que de clases "burguesa" y "obrera", porque evidentemente resulta difícil pensar "dominante" sin pensar "dominado": son conceptos relacionales. Por último, incluso la oposición superior/inferior es mejor que esta suerte de grandes sustancias burguesía/proletariado, que viven una vida autónoma y dejan entrever la posibilidad de una burguesía sin proletariado o de un proletariado sin burguesía. Así, pensar relacionalmente consiste en intentar tener en mente que, al fin, no podemos decir cosa alguna sobre lo que pasa en el mundo social sin referirla a todo el espacio pertinente: "Toda determinación es negación", como decía el otro [Spinoza],[524] y esto es particularmente cierto en el mundo social.

Daré otro ejemplo, a propósito de la cultura y todo el debate sobre cultura/contracultura/anticultura/cultura popular, etc. La "cultura popular" (con muchas comillas), ¿es otra cosa o es anti-? ¿Es otra o es contra-? Discutimos en torno a esta distinción sin preguntarnos si en gran parte el problema no surge porque una misma palabra se aplica a dos posiciones en el espacio, en las cuales la palabra no puede coexistir. Ahora bien, por un motivo simple que analicé la última clase, como la noción de cultura se constituyó contra lo vulgar, no vemos lo que puede ser una cultura vulgar. La noción de "cultura popular" aún es producto del "ponerse en el lugar" en pensamiento. Creemos estar haciéndoles bien a los demás al ponernos en su lugar. Los errores populistas de los

524 La fórmula, que suele citarse en su traducción latina "*determinatio negatio est*" (el texto original, en holandés, se perdió), es empleada por Spinoza en el contexto limitado de las figuras: "En cuanto a la idea de que la figura es una negación pero no algo positivo, está claro que la materia pura considerada como indefinida no puede tener figura y que no hay figura más que en cuerpos finitos y determinados. Entonces, aquel que dice que percibe una figura no expresa más que lo siguiente: concibe una cosa determinada y, en cierta forma, ella lo es. Así, esta demostración no pertenece a la cosa según su ser, sino, al contrario, según lo que no es (*ejus non esse*). Por lo tanto, la figura no es más que una determinación, y, como toda determinación es una negación, la figura no puede ser más que, como dije antes, una negación" ("Lettre L au très humain et très prudent Jarig Jelles", La Haya, 2 de junio de 1674, en Baruch Spinoza, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1962, pp. 1230-1231 [ed. cast.: *Spinoza. Obras completas y biografías*, Madrid, Vivelibro, 2015]).

intelectuales suelen deberse a la idea de que no se podría hacer nada mejor por el pueblo que ponerse en su lugar. Estos errores consisten en ponerse en pensamiento en su lugar y en pensar lo que el pueblo pensaría si fuese un intelectual, o en pensar lo que debería pensar –porque siempre es normativo– si pensase normalmente [*risas*]. Todo esto proviene de manera muy simple de las proposiciones triviales que dudaba decir. Habría que continuar. En fin, este es un primer punto.

¿CÓMO CONSTRUIR UN ESPACIO RELACIONAL?

Estas posiciones evidentemente existen con independencia de los agentes que las ocupan –insistí mucho en esto–. Están determinadas por sus relaciones con las otras posiciones mucho más que por la relación con los agentes que las ocupan, lo cual no significa –lo repetí mucho, pero lo repito una vez más– que la interrogación de los agentes no explique nada sobre las posiciones; muy a menudo, evidentemente no tenemos otra forma de conocerlas. Al igual que [como decía] antes sobre el sistema simbólico, hace falta, para comprender el acto de labor, hacer un rodeo y pasar por la cosecha, los ritos agrarios, en síntesis, por todo el espacio mítico, también hace falta, para comprender una posición como la de empleada doméstica, comprender todo el espacio en su estructura y en su porvenir. Otro ejemplo típico: la sociología rural estudia el campesinado, pero todo lo que acabo de decir es la destrucción de la sociología rural. Esto proviene de mi tautología de partida: "Una posición es una posición". Tampoco hay sociología urbana, ni tampoco hay muchas sociologías, muchas revistas, o muchas personas [*risas*]... Como ven, las tautologías son importantes, siempre hay que empezar por las tautologías. Para aquellos que hacen trabajo científico, es importante –no suelo [señalarlo] por una suerte de discreción, diciéndome que es inútil hacer sufrir a las personas– que se pregunten por qué estudiamos a los jóvenes de la periferia del Oeste, por qué hacemos monografías sobre un pueblo de la provincia o estudiamos las mansiones señoriales inglesas del siglo XIV. Pienso que lo hacemos porque hay una serie de obstáculos sociales reales a la construcción en términos de campo. Repito: si procedo como se debe y estudio la relación patrón/empleada doméstica, estoy remitiéndome a todo el espacio, pero como, poco a poco, llegaré a pensar que hay que estudiar todo lo que sucede en el sistema escolar, en el mundo social, lo cual no es posible, el problema de la construcción adecuada del espacio consiste en saber dónde recortar razonablemente.

La elección de un tema y de una estrategia de trabajo no es para nada una hipótesis, como se dice en los manuales de epistemología, es la asignación de recursos escasos: sabiendo que tengo un tiempo definido de trabajo, que no puedo trabajar más de tres días promedio por semana, y con tal o cual limitación, ¿exactamente cómo invertir para obtener un rendimiento máximo? La clase pasada les mencionaba la monografía sobre una escuela en oposición a algo más extensivo sobre el conjunto de las *grandes écoles*: este es el tipo de problema con el que se enfrentan muchos investigadores. Así, el problema es encontrar hasta dónde ir para tener el espacio de inteligibilidad, aquello a partir de lo cual comprendo al máximo lo que decidí comprender y el umbral a partir del cual pierdo lo menos posible en términos de comprensión.

Volvamos a la monografía rural: ¿podemos estudiar un pueblo como un imperio en un imperio, olvidando que el sistema escolar y el sistema económico son transpueblerinos [y que] el sistema matrimonial empezó a serlo? El sociólogo desembarca y, debido a que las estadísticas están a escala de la comuna, traza una enorme línea en torno a la comuna y decreta: "Decido que esto es lo que me interesa, que el principio de explicación está allí dentro". ¿Por qué se procede así? Primero, y quizá sea lo esencial, habida cuenta de la demanda social, está muy bien visto: esto lleva un nombre ("monografía"), hay revistas que publican este tipo de artículos, etc. Luego, está el hecho de que el material está construido así: las estadísticas se construyen a escala de la comuna; a escala del cantón, las cosas no funcionan tan bien y, a escala del departamento, como es un agregado, se mezcla todo, etc. Los documentos también son constituidos y registrados de tal o cual manera.[525] Hay, entonces, gran cantidad de obstáculos que hacen que el precepto simple "pensar relacionalmente" se vuelva formidablemente difícil de poner en práctica, y cuando por casualidad lo ponemos realmente en práctica, hay gran cantidad de llamados al orden, reconvenciones en nombre de una visión positivista –la epistemología interviene: "Más vale estudiar muy bien un pequeño objeto que mucho y mal", "El que mucho abarca", etc.–. En esto hay moral, pero traducida epistemológicamente. Lo mismo suele suceder con la epistemología: los consejos de los directores de trabajos suelen estar inspirados por una "buena sabiduría". Todo esto, una vez más, no es para

525 Sobre este tema, véase Patrick Champagne, "La restructuration de l'espace villageois", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 3, 1975, pp. 43-67; reed. en *L'héritage refusé*, París, Seuil, "Points Essais", 2002, pp. 51-95.

nada polémico, pero Bachelard hablaba de la polémica científica[526] y olvidamos que la ciencia es polémica todo el tiempo: implica luchar contra problemas, adversarios, objetos mal construidos, destruir los objetos preconstruidos, reconstruir cosas mal construidas.

Este trabajo se enfrenta con dificultades que son esencialmente sociales; dicho esto –y, desde luego, quería decirlo–, uno de los problemas es construir el espacio y los principios de estructuración del espacio. Si estudio un campo y las posiciones –unas respecto de las otras– en este campo, ¿dónde encontraré el parámetro que me permita decir: "Esto está lejos de esto, esto está cerca de esto, esto está a la derecha, esto está a la izquierda"? "¿Cuánto hay que gastar para ir de tal lugar a tal otro? ¿Cuánta fuerza debe tener un agente para realizar ese desplazamiento? ¿Hay que tener ancestros o dinero, diplomas, agallas?": estas son preguntas que se plantean ante un campo: se procura definir los principios estructurantes. ¿Qué es esta estructura? ¿Cuál es la estructura de las relaciones de fuerza? ¿Cuál es esta fuerza? No podemos hablar de estructura de relaciones de fuerza sin hablar de distribución de capital. Dicho de otro modo, de pronto hago intervenir varias palabras: "estructura", "distribución", "capital", "capital específico" (creo que eso es todo). Tendré que explicar todas estas palabras, pero –mi vacilación no es fingida– no me siento bien con todas estas palabras, las uso con la esperanza de que poco a poco aprenderé qué quieren decir. Podrán pensar: "Si piensa que están tan mal, ¿por qué nos habla al respecto en una situación de autoridad científica?". En mi defensa, diré que, para mí, se trata de un mal menor y que son un conjunto de herramientas útiles que funcionan, que permiten deconstruir malas construcciones y construir mejores. Pero esto no es algo totalmente presentable, como lo sería una buena doctrina científica, y lo lamento mucho.

LA DISTRIBUCIÓN DEL CAPITAL Y LAS DIFERENTES ESTRUCTURAS

En el caso del campo de las disciplinas, había dado indicios del capital, indicadores que eran de alguna manera patrones universales. Para medir lo que reditúa en un campo, hay que preguntarse qué es eficaz en él, qué es eficiente, qué hay que tener para actuar, para triunfar, para ganar,

526 "La observación científica es siempre una observación polémica" (G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, ob. cit., p. 12).

para apropiarse de las prendas específicas. Esto no es cualquier cosa: lo que específicamente está en juego es, según los campos, el prestigio universitario, las autoridades religiosas, los clásicos literarios. Entonces, ¿qué hay que tener en el campo en consideración para que esto funcione? Lo que hay que tener es una forma especial de capital que estará distribuida a partir de cierta estructura. Podemos imaginar distintas grandes clases de estructuras –la analogía con la economía se impone naturalmente–. Podemos tener una estructura de competencia perfecta: todos los agentes e instituciones comprometidos en el campo tienen el mismo capital, los competidores son todos iguales. Por ejemplo, si es cuestión de ser el más grande, todos tienen el mismo tamaño; si es cuestión de ser el más rápido, todos tienen la misma velocidad; si es cuestión de ser el más capitalista en el sentido económico, todos tienen el mismo capital; si es cuestión de tener éxito en el sistema escolar, todos tienen el mismo capital cultural, etc. El polo opuesto es una distribución totalmente desigual, con el ejemplo concreto del monopolio absoluto, en el cual un solo agente, o un conjunto de agentes, concentra todo el capital disponible en el campo en consideración. Evidentemente, en este caso aparece una pregunta: ¿se trata aún de un campo, no en el sentido de campo físico, sino en el sentido de campo de luchas?

(Me veo obligado a retomar lo que había dejado para más adelante: pienso que un campo en el cual el monopolio integral está realizado, si en verdad esto es posible –podría ser simplemente una visión del pensamiento–, un campo donde, por ejemplo, el capital religioso o la legitimidad religiosa se concentrase íntegramente en las manos de una sola persona o de un grupo de personas, ya no sería realmente un campo. Retomaré este tema, [...] pero esto sería lo que llamo un aparato. Creo que habría que reservar la noción de aparato a esta situación que correspondería a un espacio totalmente mecánico que merece un análisis cuasi fisicalista, es decir, que alcanzaría con saber qué quiere el monopolista para saber qué sucederá: no habría posibilidad alguna de subversión en el campo, que de pronto sería un campo sin historia, no habría más historia. Cierro el paréntesis, retomaré este tema).[527]

Entre estas dos estructuras imaginarias que nunca se realizan en la práctica, están las estructuras reales en las cuales hay una distribución desigual del capital específico en consideración: algunas personas tienen

527 Para un mayor desarrollo sobre la diferencia entre campo y aparato, véase Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive* [1992], París, Seuil, 2014, pp. 147-148 [ed. cast.: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005].

mucho, otras un poco menos, otras menos aún, otras muy poco, otras casi [nada]. Esta es la distribución que podemos medir. La noción de "distribución" es extremadamente útil. En el caso de la construcción del campo universitario, había buscado un patrón universal, es decir, una medida del capital escolar que fuese común a personas diferenciadas (geógrafos, historiadores, etc.). El título de *normalien* es una medida. También podría haber tomado las menciones del *baccalauréat*, la tasa de premiados en el *Concours Général*, etc., vale decir, una tasa de capital específico, planteando la hipótesis de que, al tratarse del universo escolar, el principio de jerarquización es, con beneficio de inventario, el capital escolar. Es posible que, luego de realizar el análisis, resulte que este capital escolar se diversifique, que haya que distinguir subtipos de capital: un capital escolar canónico que lleva a la Sorbona, un capital escolar más heterodoxo que lleva a otras instituciones universitarias, etc. El espacio parecería tener una estructura más complicada, ya no con una dimensión, sino con dos, a veces tres, y dentro de esta estructura habría siempre una lucha: cuanto más complicado sea el espacio, más complicada será la lucha en torno a los principios de jerarquización.

Anticipo, entonces, el segundo momento: como investigador, me sitúo fuera del campo e investigo lo que me permitirá constituir el espacio de tal manera que el espacio así constituido me dé a la vez una intelección y una previsibilidad. La mejor distribución será aquella que me permita comprender la mayor cantidad de cosas sobre lo que la gente dice, sobre lo que hace. En cuanto a la estructura del espacio social, del campo social –anticipo también–, la hipótesis subyacente a *La distinción* es que el espacio social o, si se quiere, el campo de las relaciones de clase, puede estar construido a partir de dos grandes principios de jerarquización: el capital económico y el capital cultural. Ahora bien, en realidad, para recobrar el espacio en toda su complejidad, para recobrar todos los campos relativamente autónomos, habría que hacer intervenir gran cantidad de dimensiones que corresponden a los distintos principios de jerarquización, ellos también jerarquizados (es importante) y relativamente autónomos unos respecto de los otros, como son los ejes en un análisis de correspondencias.

Se supone que esta estructura de los principios de jerarquización me permitirá comprender qué hace que las personas estén allí donde están y que, estando allí donde están, hagan lo que hacen. Tal como lo indica la definición de campo, se trata de una descripción explicativa. Ese espacio de posiciones es explicativo de lo que hacen las personas que ocupan esa posición, mientras el resto permanece constante, y siempre y cuando haya una autonomía relativa de los habitus –pero de momento dejemos

este tema–. Así, el espacio se construye a partir de la hipótesis de que hay un principio de jerarquización dominante, que es la posesión diferencial del capital específico en juego en el campo. Evidentemente, hay que explicar qué es ese capital específico: ¿por qué es específico? ¿Cómo se genera? ¿Por qué funciona en los límites de un campo y no por fuera? ¿Cómo se convierte cuando se pasa de un campo al otro? ¿Se genera en el campo? ¿Es producto del campo y, en tal caso, cómo puede ser lo que organiza el campo?

LOS INTERCAMPOS

Evidentemente, existe una estructura dentro de cada campo, pero –habría que reflexionar al respecto de manera comparativa– hay lugares de intersección entre los campos. [...] Un ejemplo serían los lugares como en las comisiones del Plan, donde se encuentran personas situadas en campos distintos.[528] Un problema, en estos subespacios, es la gestión de las jerarquías entre los campos. Otro lugar de este tipo sería el salón [literario]; incluso si esta no es la única cuestión que plantea el salón, podemos preguntarnos: ¿cómo se maneja esta jerarquía dentro de este subespacio un poco artificial, en el que se encuentran personas cuyo capital está vinculado a campos distintos? Una hipótesis sería que la persona que es responsable del salón, la dama de la casa, maneja estas relaciones con diplomacia y con estrategias, sabiendo muy bien que trata con personas que, sin excepción, son de primera categoría y que coexisten bruscamente en un subespacio, lo cual plantea problemas. Una de las cuestiones sería saber si el salón se constituirá como campo de campos, como terreno donde los distintos campos se enfrentarán por intermedio de sus representantes, o si, al contrario, las personas en cierto modo dejarán "en el guardarropa" sus campos para poder tener relaciones neutralizadas. Habría que reflexionar al respecto, pensando en lugares sociales muy precisos, ya que el modo de pensamiento que presento en su forma abstracta, axiomática, funciona muy bien cuando se lo aplica a objetos par-

528 Véase Pierre Bourdieu y Luc Boltanski, "La production de l'idéologie dominante", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 2, 1976, pp. 3-73; reed.: Raisons d'Agir - Démopolis, 2007. (Creado en 1946 para definir la planificación económica de Francia, el Comisariado General del Plan fue reemplazado en 2006 por el Centro de Análisis Estratégico y luego, en 2013, por el Comisariado General de Estrategia y Prospectiva).

ticulares. Eventualmente, permite plantear preguntas y, al mismo tiempo, hacer estallar lo que los espacios concretos tienen de pragmáticos.

Por ejemplo, creo que ustedes no pensaban el salón como lo propongo: un salón es Madame de... que recibe en un horario preestablecido a personas que están constituidas en la jerarquía de la aristocracia, etc. Proust pensaba como estructuralista los salones en el espacio de los salones y, al mismo tiempo, sabía muy bien que las propias personas que frecuentaban los salones estaban situadas por el salón que frecuentaban, a la vez que situaban el salón.[529] Para pensar de manera estructural el salón de tal Madame, hay que comprender la estructura de la clase dirigente. Para comprender su posición en el espacio de los salones, para comprender quién está en él y quién no, y para comprender incluso cómo suceden las cosas en el salón cuando esa tal Madame recibe a la vez a X y a Y, habrá también que comprender la división del trabajo entre los sexos. Un hecho social muy importante durante todo el siglo XIX es que las mujeres de las fracciones dominantes actuaban como mediadoras (en todos los sentidos del término) entre las fracciones dominantes y las fracciones dominadas, es decir, en el lenguaje de Flaubert, entre los burgueses y los artistas. Este rol sólo puede comprenderse, creo yo, mediante un análisis de la estructura de la división del trabajo entre los sexos y de las formas que toma según las fracciones de la clase dominante.

(Aquí hay una cuota de credibilidad que no puedo obtener sin dar un sinfín de argumentos. En consecuencia, prefiero detenerme aquí antes que decirles cosas que parecerían ligeras, aunque no lo son tanto como parecen).[530]

REPASO DE LA ESTRUCTURA DE DISTRIBUCIÓN DEL CAPITAL

La estructura de la distribución del capital es el principio estructurante de un campo. Para construir la estructura de un campo, nos hallaremos, como siempre en los análisis de tipo relacional, en un círculo hermenéutico: para

529 Alusión al análisis que hace Proust, en *En busca del tiempo perdido,* del salón de Madame Verdurin, quien no invitaba a los participantes porque tenían "su manto puesto"; allí, la vestimenta negra estaba prohibida porque "estaban entre amigos".

530 P. Bourdieu desarrollará el análisis de los salones en *Les règles de l'art,* ob. cit., "Points Essais", en especial pp. 89-93, y el de las luchas entre los campos en el seno de la clase dominante (o del Estado) en *La noblesse d'État,* ob. cit., cuarta y quinta parte.

realizar la menor hipótesis sobre cuál puede ser el principio estructurante, hay que saber cosas sobre el campo en consideración y sólo podemos saber cosas si ya lo interrogamos a partir de una hipótesis. Para el campo universitario, por ejemplo, procedemos por tanteos: formulamos la hipótesis de que [...] la jerarquía escolar es el patrón común, luego nos percatamos de que el principio de estructuración no da cuenta de la estructura del espacio en su totalidad, de que las personas son idénticas en cuanto al principio de jerarquización considerado, aunque en realidad son diferentes, lo cual implica que existe un principio de jerarquización secundario independiente del primero y ortogonal a él, y que hay que tenerlo en cuenta. Poco a poco, vemos efectivamente cómo el espacio se constituye en una suerte de círculo vicioso que en efecto es dialéctico: en la medida en que comprendemos que el principio estructurante está mejor construido a partir de un mejor conocimiento de las prácticas que él permite construir, esto posibilita una mejor comprensión de las prácticas que permiten construirlo. (Lo que acabo de decir constituye realmente el resumen de las operaciones que, si tomo el trabajo que acabamos de hacer sobre la Iglesia,[531] duran dos años. Se dice: "Entonces, si construimos así, existe tal oposición principal, luego hay una oposición secundaria, luego aquí hay otra". La investigación es eso. Desafortunadamente, cuando estamos en el nivel de las generalidades, como estoy ahora, nos vemos obligados a presentar proposiciones generales a veces casi vacías, pero que suelen ser muy difíciles de construir).

La construcción de la distribución del capital supone pues, fundamentalmente, una hipótesis sobre la índole del capital en juego. Para decir qué es ese capital, emplearé una analogía: ese capital es la energía específica que está en juego en el campo en consideración.[532] Esta analogía física, con todos los peligros que implica –pero [permanece] en la lógica que los físicos usan al menos en la vulgarización–, me parece legítima en la medida en que permite comprender y dar razón de la realidad. Si mentalmente vuelven a escuchar las preguntas que planteaba antes, esta energía específica es aquello que permite dar cuenta de las relaciones –de las relaciones de dominación, por ejemplo–, como así también de sus transformaciones y de los desplazamientos en el espacio. Como decía en la clase anterior, un campo puede imaginarse mentalmente como los mapas físicos del Instituto Geográfico: los movimientos en tal sentido son más difíciles que

531 Se trata de la investigación sobre los obispos realizada junto con Monique de Saint Martin y publicada con el título "La sainte famille", cit.

532 Sobre la analogía entre la energía y el capital como poder social, véase P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ob. cit., p. 209; allí se incluye y se comenta una cita de Bertrand Russell sobre este tema.

los movimientos en tal otro y requieren una forma de energía de un tipo específico, ya que uno de los problemas es saber, por ejemplo, cómo se acumula la energía en un sitio antes que en otro. ¿Cómo se realiza la acumulación inicial, cómo se realiza esta capitalización, ya que entramos en un campo totalmente despojado, sin nada, sin capital? ¿Se realiza mediante la conquista, el rapto? ¿Mediante la importación de un capital externo transformado en capital interno? Esta segunda posibilidad corresponde a un caso concreto relativamente frecuente, puesto en práctica en el paso de una disciplina a otra [que podemos, por ejemplo, observar] a propósito de Freud, en el cual un capital de médico fue reconvertido en capital de psicólogo (en el caso de Fechner, un capital de físico fue reconvertido en capital de psicólogo).[533] Muy a menudo, en el campo científico, el capital escolar se convierte en capital científico: la mayoría de los trabajos de sociología de la ciencia muestran cómo el capital inicial está constituido allí por los títulos de las orientaciones de las *écoles* más prestigiosas, etc.

El capital es esta suerte de energía social que funciona en un espacio determinado y que puede estar concentrado en las manos de algunos. Se distribuirá entre las personas, puede ser manipulado y –estoy anticipando lo que sigue– puede ser apropiado y garantizado. El rol del derecho será garantizar la apropiación monopolística de una especie de capital o de una parte del capital en juego. Los efectos de certificación (hay que pensar en lo que los estadounidenses llaman *certification*), a través del efecto de título (ejercido por el título escolar, el título jurídico, el título de propiedad, etc.), consisten en garantizar una apropiación de la energía social acumulada y eficaz en un campo determinado. Por ende, hay una suerte de reificación: de alguna manera, el título pone este capital fuera de juego, ya no podemos tocarlo, ya definitivamente es de su propietario. Retomaré esto (que mencioné antes), pero la judicialización, la objetivación en el derecho, es una forma de fisicalización: si todo estuviera en un campo jurídicamente garantizado, las cosas ya no se modificarían y no habría más cuestiones en juego en el campo porque todas las apuestas estarían atribuidas. Bloquear el campo en el instante en que domina es una fantasía de dominante. Weber decía que los dominantes siempre tienen una teodicea de sus propios privilegios,[534]

533 Gustav Fechner (1801-1887) es el creador de la psicofísica, una ciencia que busca medir casi matemáticamente los fenómenos de índole psicológica.

534 "El hombre feliz casi nunca está contento con el hecho de ser feliz. Su necesidad va más allá: reclama el *derecho* de ser feliz. No quiere que lo persuadan de que 'merece' su felicidad, sobre todo en comparación con los demás. Y también quiere poder creer que los menos afortunados, privados de la

para señalar que las grandes religiones eran, según él, teodiceas de los privilegios de los dominantes. La noción de campo implica que, según el principio de dominación, la teodicea cambiará porque se tratarán de justificar especies de capital diferentes: aquellas cuya dominación se basa en el capital [cultural] tendrán una ideología de la meritocracia cultural, del don; aquellas cuyo capital es de la tierra y del linaje, tendrán, como los aristócratas, una teodicea de la tierra y de la sangre.[535] De alguna manera, los dominantes tienden –no digo "apuntan a": el verbo "tender" es más neutro y no implica intención– a reificar, a fisicalizar, el estado del campo conforme a sus deseos, con la forma elemental de objetivación que es el discurso religioso como teodicea de los privilegios o, en una forma más avanzada de legitimación, con la legalización que dice que es lo que debe ser y que cualquier transgresión comportará sanciones gracias al monopolio de la violencia legítima específica en el campo en consideración.

Podríamos decir, respecto de la teoría weberiana del Estado –Weber define el Estado a partir del monopolio de la violencia física legítima–,[536] que una de las prendas en la lucha dentro de cada campo será el monopolio de la violencia simbólica legítima en el campo, por ejemplo, el monopolio de la consagración o de la excomunión. En el espacio, el capital es entonces la energía social acumulada y se distribuye, como dije antes, de manera más o menos desigual. En definitiva, el gran principio de variación –una vez excluidos los dos extremos, vale decir, el monopolio absoluto y la igualdad perfecta– será el grado de dispersión o de desigualdad. La forma de esta estructura será uno de los factores explicativos de lo que sucede en el campo. Ahora bien, ¿cuál es el capital en juego? ¿Cómo actúa, cómo se acumula, cómo se manifiesta?

---

misma felicidad, sólo tienen lo que merecen. Esta felicidad debe estar 'legitimada'. Si entendemos por la expresión general 'felicidad' todos los bienes del honor, de la fuerza, de la fortuna y del regocijo, estamos ante la fórmula más general de este servicio de legitimación que la religión debía rendir a los intereses interiores y exteriores de todos los amos, los pudientes, los vencedores, los que gozan de buena salud, en suma, de todos los felices: la teodicea de la felicidad" (Max Weber, "La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée: Introduction" [1915], trad. fr. de Maximilien Rubel y Louis Evrard, *Archives de Sociologie des Religions*, nº 9, 1960, p. 11). Este texto fue objeto de una nva. trad. de Jean-Pierre Grossein: Max Weber, "Introduction" a *L'éthique économique des religions mondiales* [1915], en *Sociologie des religions*, ob. cit. (la cita, en pp. 337-338).

535 P. Bourdieu y L. Boltanski, "La production de l'idéologie dominante", cit., en especial p. 8, n. 4.

536 Véase la clase del 16 de junio de 1982, n. 194.

La teoría del campo conduce indefectiblemente a una teoría del capital o, más precisamente, de las especies de capital, lo cual constituye un nuevo punto: la relación de fuerza que había descripto antes, que puede representarse en forma de estructura de una distribución de la fuerza específica en juego en el campo, estará materializada en la estructura de la distribución de una forma particular de capital, lo que llamo una "especie de capital". El problema de las especies de capital en relación con la noción de campo insumiría un inmenso desarrollo, que retomaré otro año. Ahora simplemente indicaré los grandes temas, ya que hablar de campo es automáticamente hablar de capital, y el capital es a la vez lo que se genera en el campo y lo que está en juego en el campo: es a la vez lo que hace funcionar el campo, aquello por lo que actuamos, y aquello que sólo tiene valor en el campo. Es un aporte (tiene que haber alguno...) que las lecturas estructuralistas de Marx hicieron en cierta medida: el capital sólo actúa en relación con un campo.

Esto es así para todas las especies de capital: en un campo se genera la energía social que actúa en un campo y esta energía vale dentro de los límites del campo en cuyo seno se genera. Tomemos el ejemplo simple del campo religioso: la energía específica, que podríamos llamar a grandes rasgos la "energía de consagración" o el "capital de autoridad religiosa específico", que consiste en el poder de "consagrar", es a la vez producto del funcionamiento del campo religioso y el objeto de la lucha dentro del campo religioso. Este capital de consagración estará distribuido en forma desigual entre distintos agentes que intentarán sea conservar el capital adquirido aumentándolo, concentrándolo aún más, o reforzando la ortodoxia (esta será la estrategia de los dominantes), sea desacreditar el capital acumulado por los demás, descalificando agentes religiosos que poseen provisoriamente el monopolio de la autoridad específica y suscitando sospecha sobre la creencia en la que se basa este monopolio. Esta lucha generará aquello mediante lo cual actúa: en la lucha propiamente religiosa por el monopolio de la autoridad religiosa se genera la creencia en la necesidad de la lucha, en el valor de las cuestiones en juego que justifican la lucha, y así sucesivamente.

LA INTERDEPENDENCIA DEL CAMPO Y DEL CAPITAL

Una vez más, pasé del campo de fuerzas al campo de luchas, del nivel fisicalista al nivel de las representaciones. Es muy difícil proceder de otro modo. Cuando en un momento dado percibimos con indicadores obje-

tivos el campo, podemos intentar asir la estructura de la distribución del capital sin hacer intervenir las acciones para transformar esta estructura, pero no podemos no hacer intervenir la historia misma del campo de fuerzas, en la medida en que el capital acumulado es el producto objetivado de esa historia. Si la metáfora fisicalista no puede mantenerse hasta el final, se debe a que a cada instante los agentes implicados en la lucha característica de un campo considerado ponen en juego, en la lucha por el monopolio del capital considerado, el capital que adquirieron en las luchas anteriores y que poseen, sea en estado objetivado –en forma de bienes materiales, cetros, coronas, símbolos, cruces, libros, etc.–, sea en estado incorporado. Dicho esto, mi objetivo era simplemente insistir en esta suerte de interdependencia total entre el campo y el capital. Es la razón por la cual me extendí con la noción de campo de acciones, tal vez porque no es posible fundamentar completamente esta interdependencia en la dimensión fisicalista: hay que pasar al nivel del campo de luchas y hacer intervenir el habitus, la creencia, etc., sobre todo para los campos de producciones simbólicas. En este nivel, diría que hay, en definitiva, tantas especies diferentes de capital como campos: hay interdependencia entre la definición de un campo y la definición del capital que está en juego en él. Cuando hablo de campo cultural, hablo automáticamente de capital cultural; cuando hablo de campo religioso, hablo automáticamente del capital religioso que está en juego en él y que está engendrado por las luchas por apropiarse de esta apuesta que las luchas producen.

Una manera simple de sentir esta interdependencia es observar lo que sucede en un campo con un punto de vista tomado a partir de otro campo. Se produce bastante fácilmente un efecto de desconcierto etnológico al describir lo que sucede en un campo con los ojos inocentes de alguien que está en otro campo, con la mirada del ingenuo de Montesquieu, quien, al no haber invertido nada en un campo, observa ese campo sin poner en él nada en juego, ni tener creencia alguna en el valor de lo que está en juego.[537] Si, por ejemplo, un día hacen un estudio sobre la alta función pública con una visión de intelectual, uno de los grandes problemas será llegar a identificar, como se suele decir, lo que "hace trotar" a un alto funcionario; luego, una vez identificado ("mi despacho tiene dos ventanas", etc.), comprender cómo esto puede "hacerlo trotar". En sentido opuesto será igual y las personas no comprenderán por qué uste-

537 Montesquieu utiliza el procedimiento de la mirada del ingenuo en las *Cartas persas* [1721]: la sociedad francesa se elucida a partir de la mirada de un extranjero, un filósofo persa.

des publican en el *American Journal of Sociology* y no en otra parte. Ahora bien, en ambos casos, puede tratarse de una cuestión de vida o muerte; los grandes *journals* de física estadounidenses, por ejemplo, tienen telefonistas para que, a cualquier hora del día o de la noche, los científicos puedan comunicar por teléfono sus descubrimientos, ya que el hecho de adjuntar su nombre a un descubrimiento, luego de veinte años de trabajo, es cuestión de minutos.

Cuando hablamos de un campo, estamos obligados a hacer intervenir luchas. Querría transmitir mi intuición sobre esto. La metáfora del juego es cómoda sólo para el nivel "campo de acciones", pero es inadecuada para el nivel "campo de fuerzas". Si me empeño en autonomizar el nivel campo de acciones, mientras que sería tan fácil hablar en términos de campo de fuerzas, se debe a que es una manera de materializar la prioridad de las posiciones respecto de las estrategias que se generan por disposición. Es para dar a entender que, a cada instante, la historia sale de la estructura (que sale de la historia) pero también que, a cada instante, el espacio de las posiciones como espacio físico explica lo que se generará, incluido lo que se generará para cambiar la estructura. Pienso que es importante tener en mente que esta estructura de la distribución implica estrategias dentro del campo en consideración: imaginen una gran pila de fichas y aquí una muy pequeña, y luego por allí habrá personas con una pila mediana... Empezar pensando el espacio de las posiciones significa recordar que las estrategias que se generarán aquí y allí para transformar este espacio encuentran sus principios en esta estructura del espacio, incluso si no hay que olvidar que esta estructura del espacio es ella misma producto de las estrategias del instante $t-1$ que tenían como objetivo transformar el espacio (en los límites de las determinaciones vinculadas a una estructura del espacio en estado $t-1$). Es por esta razón que insisto tanto en la primacía de la estructura física del espacio, de la relación de fuerza en oposición al campo de luchas.

Así, esta relación de fuerza es una relación entre posiciones definidas como posiciones ocupadas en la estructura del capital. Hace un momento, tenía posiciones que podían definirse en términos de derecha, izquierda, etc. Ahora, tengo posiciones en una distribución; diré: "[Este] está en la parte superior de la curva, o abajo, o en el centro, etc.", y esta posición puede definirse con propiedades: en este punto, hay un 30% de *normaliens*, un 60% de *agrégés*, otro porcentaje de hijos de profesores, etc. Estos no son más que indicadores, pero podemos reconstruir de otro modo y decir: "Hay un capital escolar de tipo científico, o de tipo literario, consagrado o no consagrado, etc.". Las personas que están en esta posición tienen propiedades, pero estas propiedades las definen en la

medida en que se sitúan en un espacio de propiedades, y lo que será explicativo de sus prácticas no son directamente sus propiedades –el hecho de ser *agrégé*, obispo, teólogo, peluquera, etc.–, sino estas propiedades en la medida en que definen una posición en el espacio de las propiedades que actúan en el interior del espacio en consideración.

LAS GRANDES ESPECIES DE CAPITAL

Aún si, en el fondo, hay tantas especies [de capital] como campos, propuse distinguir cierta cantidad de grandes especies de capital, para poder construir lo que corrientemente llamamos "espacio social", es decir, el espacio más general en el cual los agentes pueden ser clasificados de alguna manera si se tienen en cuenta todas las especies de capital, todos los campos. Sobre bases a la vez empíricas y teóricas, me pareció que para construir este espacio había que tomar, fundamentalmente, una pequeña cantidad de especies de capital que pueden también estar especificadas y subdivididas:[538] el capital económico y el capital cultural (tanto uno como el otro se especifican; retomaré esto).

Todas las especies de capital pueden ser distinguidas según si están más o menos institucionalizadas y jurídicamente garantizadas, pero también pueden estar especificadas según variables secundarias en referencia a subcampos. Doy un ejemplo simple en el caso del capital cultural: para comprender el espacio de las disciplinas, había hecho intervenir tácitamente la distinción entre el capital literario y el capital científico, y, al mismo tiempo, había planteado implícitamente el problema de las relaciones entre estas dos especies de capital, de su convertibilidad, de la evolución de la tasa de conversión en épocas diferentes, ya que un capital dominante tiene una mejor tasa de conversión que un capital dominado, y cuando decimos que "las ciencias aumentan en relación con las letras", significa que hará falta mucho más capital literario que en la generación anterior para llegar al mismo punto. Estas son cosas muy simples. Evidentemente, las mediciones y el cálculo de la tasa de conversión son relativamente simples para el capital económico, porque hay un cuanti-

538 Véase Pierre Bourdieu, "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", en Reinhard Kreckel (dir.), *Soziale Ungleichheiten*, Gotinga, Otto Schartz & Co., 1983, pp. 183-198 (trad. al inglés de Richard Nice: "The forms of capital", en John G. Richardson (dir.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Nueva York, Greenwood, 1986, pp. 241-258).

ficador –la moneda–. Para el capital cultural, hay que encontrar indicadores relativamente sutiles para medir, por ejemplo, la desvalorización relativa del capital literario respecto del capital científico.

La tercera especie de capital que habría que distinguir es lo que llamo "capital social", pero esto sería mucho más difícil de analizar. Podría decirse, como hice antes, que corresponde a lo que ordinariamente llamamos "relaciones", pero esta es una definición peligrosa porque es intuicionista. Las "relaciones" constituyen un objeto preconstruido que se imponía pero que hay que deconstruir para concebir el capital social como el capital asociado a relaciones de pertenencia. El capital social designa todo lo que le sucede a un individuo, a un agente o a un grupo, por intermedio de sus "relaciones", institucionalizadas o no, con otros agentes u otros grupos. Puede ejercer un efecto multiplicador respecto de las otras especies de capital: tener un capital social puede ser un redoblamiento muy importante del capital económico, y si el capital económico va al capital económico, se debe a que, a partir de un espacio de capital social, materializado en forma de relaciones, podemos tener "crédito" (en el sentido fuerte de confianza, creencia, aquello con lo que podemos contar en el futuro a partir del presente). En el crédito, hay muchas cosas que provienen del efecto del capital social.

Estas son *grosso modo* las tres especies que distingo y que me parecen de eficacia universal: a ellas tres pueden reducirse las subespecies vinculadas a campos específicos y en ellas pueden convertirse.

LA CONVERSIÓN DE LAS ESPECIES DE CAPITAL

Uno de los problemas que plantea la distinción de las especies de capital es el de las conversiones entre especies. Este problema puede plantearse en términos fisicalistas: ¿con qué pérdida de capital económico puede este convertirse en capital cultural? ¿Con qué gasto de energía (y de qué tipo de energía) el capital económico puede transformarse en capital cultural? Por ejemplo, habrá que gastar tiempo: una dificultad de la conversión del capital económico en capital cultural es que el capital cultural no se compra instantáneamente. No podemos comprar capital cultural incorporado, al igual que, hasta hace poco, no podíamos broncearnos instantáneamente, había que gastar tiempo [*risas*]. La analogía es interesante porque es totalmente de la misma índole: hay cosas que obtenemos al contado, de inmediato, no bien las pagamos. La conversión del capital económico en capital cultural exige tiempo, de allí la

importancia, en los juicios sociales, de la estigmatización del recién llegado o del que llegó tarde. Si el tiempo desempeña un rol tan grande en la percepción social –el tiempo es lo antiguo: los muebles antiguos, los títulos antiguos, la nobleza antigua, la dimensión histórica–,[539] se debe a que la antigüedad es la medida del tiempo de conversión y, por lo tanto, de la tasa de conversión. El paso del capital económico al capital cultural tiene un precio. Así, no recuperamos toda la energía que invertimos porque hubo que gastar energía para nuestra propia conversión.

Del mismo modo, en lo que respecta a la transformación del capital económico en capital social, no podemos comprar relaciones: las relaciones, al contrario, suponen todo un trabajo. Estas observaciones nacieron de mis reflexiones sobre las sociedades que solían llamarse tradicionales, arcaicas, precapitalistas, en las cuales el capital social es una de las formas esenciales del capital:[540] una de las únicas cosas que pueden acumularse en esas sociedades es un capital de relaciones, de deudas, de obligaciones morales o reales, a veces jurídicamente garantizadas. En estas sociedades, el capital económico no puede lograr prácticamente nada por sí solo, y en el límite, la mayoría de las cosas que en nuestras sociedades se compran, están fuera de comercio. En *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Benveniste titula uno de sus capítulos "Un oficio sin nombre: el comercio":[541] en las antiguas sociedades, el comercio como actividad económica que funciona como tal era tan vergonzante y estaba tan desaprobado que no se le daba nombre. En esas sociedades, el capital económico que actúa nunca puede actuar en persona: siempre tiene que ocultarse, no se puede pagar al contado, ni comprar una sonrisa, mientras que, en nuestras sociedades, podemos comprar todo, incluida una sonrisa, claro que con mayor o menor facilidad. Las sociedades precapitalistas constituyen el lugar de un enorme trabajo de sociabilidad que es un trabajo de transformación del capital económico en capital social, por medio del regalo, por medio del cuidado de las relaciones, etc. Encontraremos el equivalente en nuestras sociedades en el trabajo que se realiza para sostener las relaciones en el seno de la nobleza: Monique de Saint Martin exponía, en un trabajo sobre la familia

539 Véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., en especial pp. 77-79, 298-299 y *passim*.
540 Véanse los desarrollos sobre la importancia del capital simbólico en P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ob. cit., pp. 191-207.
541 É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, ob. cit., pp. 139-147.

Brissac[542] que, para ser un duque, también hay que trabajar permanentemente en preservar el capital con un trabajo específico. Vemos una vez más otro ejemplo de efecto de campo: desde el punto de vista de una posición pequeñoburguesa, se dirá: "Esas personas, esa gente mundana no hace nada", sin notar que ese es un trabajo considerable [*risas*], que exige inaugurar, realizar acciones caritativas, abrir talleres comunitarios, etc.[543] Ese trabajo es muy importante para cuidar el capital de nobleza heredado y hacerlo fructificar en procura de obtener sus beneficios.

Otro ejemplo, las relaciones de parentesco: en un trabajo sobre el Bearne y la Cabilia, mostré que aunque una visión objetivista de tipo genealógico considera estas relaciones como dadas –en la genealogía, tienen todos los primos–, en la realidad, sólo se tiene a un primo si se lo cuida.[544] En francés, hay una vieja palabra, el verbo *cousiner*:[545] si uno quiere tener primos, tiene que *cousiner*, es decir, tiene que verlos a menudo y cuidarlos; no podemos usar a un primo a menos que ya lo hayamos visto muchas veces sin usarlo [*risas*].[546] Todos saben esto, pero no se obtienen las consecuencias de la teoría. En un principio, podríamos señalar que la palabra "primo" existe, si bien podría no existir: en muchas sociedades se especificará inmediatamente hablando de "primo cruzado" o "primo paralelo", lo que hará estallar la clase de "primos" o el concepto genérico de "primo". El hecho de que haya, no sólo una palabra, sino un conjunto de representaciones, deberes, obligaciones, sentimientos obligados, etc., es importante y es eficaz: consiste en el efecto de institucionalización, de objetivación, de nominación, de legalización. La nominación es un primer paso en el camino de la judicialización, de la legalización. Ahora

542 Monique de Saint Martin, "Une grande famille", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 31, 1980, pp. 4-21. (Véase también *L'espace de la noblesse*, París, Métailié, 1993, en especial pp. 45-52).

543 Sobre estos temas, véase también Pierre Bourdieu, "Le capital social. Notes provisoires", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 31, 1980, pp. 2-3.

544 Véase Pierre Bourdieu, "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction", *Annales. Economies, Sociétes, Civilisations*, n° 4-5, 1972, pp. 1105-1127; reed. en *Le bal des célibataires*, ob. cit., pp. 167-210, en especial pp. 173-176.

545 *Cousiner*: verbo derivado de la palabra *cousin*, que en francés significa "primo". [N. de T.]

546 P. Bourdieu explicará parte de la "génesis" de esta idea en su *Esquisse pour une auto-analyse* (ob. cit., p. 86): "Tal vez sea una observación muy banal de mi madre, y que quizá no habría escuchado si no hubiera estado alerta –'De pronto están muy emparentados con los Fulanos desde que hay un *polytechnicien* en la familia'– y que, en la época de mi investigación sobre el celibato, fue el desencadenante de reflexiones que me hicieron abandonar el modelo de la regla del parentesco y reemplazarlo por el de la estrategia".

bien, además, para que el primo no sea un primo nominal, para que pase a ser un primo real, hay que hacer un trabajo de parentesco, y en la práctica, lo hacemos sin percibirlo como trabajo –al contrario, es un trabajo negado, que hacemos sin querer saberlo, lo cual contribuye a las dificultades para tenerlo en cuenta en la teoría–.

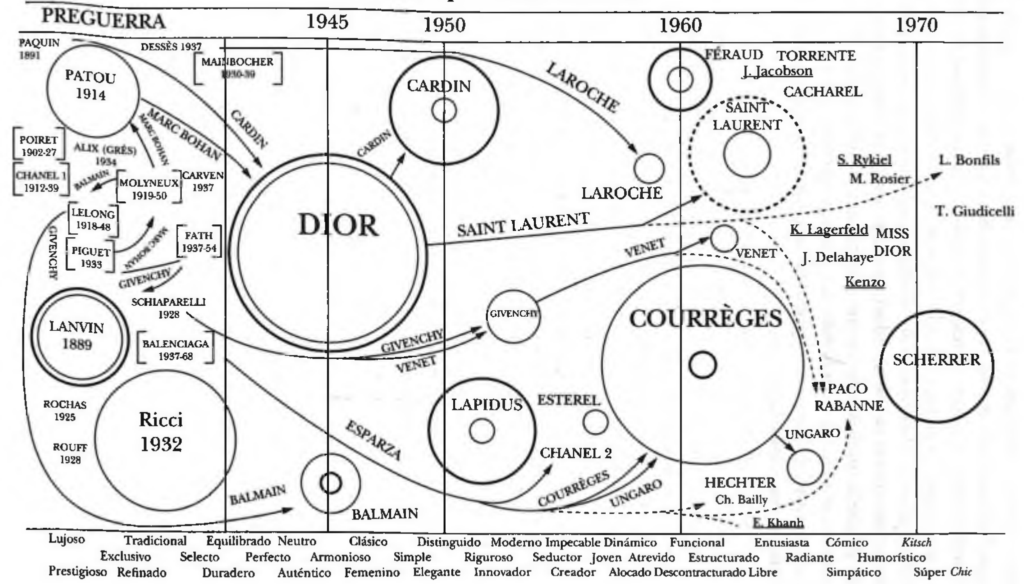
Este es un ejemplo de lo que implica el paso de un capital a otro. Podría tomar otros. Dentro del espacio del capital cultural, por ejemplo, ¿cuáles son las condiciones de la transformación de un capital de físico en capital de sociólogo o de un capital de historiador en capital de sociólogo? Las leyes de transformación serán del mismo tipo: los derechos de entrada, el paso a campos conexos, implicarán un trabajo de conversión que, evidentemente, dependerá mucho de la posición relativa de los campos en consideración; el trabajo de conversión adoptará formas muy distintas y será más o menos prolongado, más o menos fácil, según, por ejemplo, se trate de convertir capital económico en capital cultural o en capital de relaciones. Si fueron escépticos sobre lo que dije, pienso que podrán realmente sentir los efectos de campo reflexionando sobre el ejemplo de los pasos de fronteras, ya que es allí donde se ven la mayoría de los efectos de campo, de los efectos de conversión, etc.

En el próximo encuentro, insistiré, siempre permaneciendo en la dimensión fisicalista, sobre los efectos de la noción de campo que resultan del hecho de que todos los campos –cada cual con su lógica específica vinculada al juego específico que se juega en ellos– tienen, básicamente, formas de funcionamiento relativamente invariantes. Hay fenómenos de homotecia, de homología entre campos –por ejemplo, el hecho de ser dominado en un campo dominante–, que generan efectos sociales totalmente paradójicos, en especial, en la política. Les doy simplemente, para que reflexionen, un ejemplo bastante cercano a nosotros (pero no demasiado): hace unos años escribí un artículo sobre el campo de la alta costura, que es un espacio como los demás: no me mantuve al tanto de las últimas evoluciones sobre el tema, pero en aquella época, Dior ocupaba las posiciones dominantes y había personas como Ungaro, Paco Rabanne, etc., que eran dominantes/dominados, luego en el medio estaba Courrèges.[547] Las personas que estaban en posición dominada –la investigación fue realizada justo después de 1968– hablaban de sus relaciones con los dominantes y decían, como los estudiantes izquierdistas

547 Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut, "Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 1, 1975, pp. 7-36.

de la época: "Hay que hacer bajar la moda a las calles" [*risas*]. Habría que analizar los efectos por los cuales los campos relativamente autónomos están situados muy alto en el espacio social y están en una relación de homología con el campo de las clases sociales, y todo lo que esto permite. (Pueden hacer distintos ejercicios mentales, posicionando el CNRS, el campo científico y aun el campo político). Como están en relación de homología con el campo de las clases sociales (o con el espacio global dentro del cual se hallan situados), generan conductas dobles, sospechosas, ya que la izquierda del campo relativamente autónomo puede hacer que uno se sienta a la izquierda del campo englobante. Retomaré este tema porque, dicho de este modo, tal vez hayan entendido todo y, en realidad, nada [*risas*].

El campo de la alta costura



Clase del 14 de diciembre de 1982

Una manera de pensar • Campo y agregado estadístico • El concepto de campo (1): itinerario teórico • El concepto de campo (2): itinerario práctico • Campo y medio • Campo e interacción • Campo y red • Campo y posiciones • Campo y representación de la situación • Espacio de las relaciones objetivas y espacio de las interacciones • Campo, grupo, población, individuo • Representaciones y sentido práctico • Las homologías entre campos

Mencioné varias veces la noción de campo, pero nunca propuse una definición rigurosa. Hoy querría pasar de esta suerte de intuición –a la que me aferré hasta ahora, ejemplos mediante– a un primer intento de sistematización. Como la cantidad de sesiones que podré dedicar a este tema es restringida, intentaré darles una suerte de sinopsis y dejar los desarrollos más profundos para otro año.

Así, querría intentar caracterizar, como hice con la noción de habitus, el contexto teórico en el cual se constituyó la noción de campo y, al mismo tiempo, dar una visión sinóptica, un poco simplificada, de las propiedades de los campos. Procederé un poco como hacen los periodistas estadounidenses: se empieza diciendo en algunas frases todo lo que se dirá en el artículo, así se cuenta con el tiempo para desarrollar y se puede suponer que el lector que se detendrá en el primer párrafo podrá tener al menos una visión de conjunto. Intentaré romper esta suerte de círculo al que suele enfrentarse la pedagogía y que se debe a que es tan difícil emplear un concepto sin haberlo definido como definirlo antes de que las personas hayan tomado la costumbre de verlo en funcionamiento. En efecto, ya hice funcionar un poco el concepto de campo ante ustedes cuando mencioné el caso del sistema universitario, del cual todos aquí tienen una experiencia. A partir de los análisis que ahora tienen en mente y de algunas propiedades que se extrajeron a partir de ellos, querría mostrarles lo que esta noción abarca.

UNA MANERA DE PENSAR

Primer principio: la noción de campo no es una tesis, ni lo que corrientemente se da en llamar una teoría. Desde el primer uso que hice de la noción, indiqué que era una manera de pensar, una suerte de término mnemotécnico que, ante un problema, brinda técnicas de construcción del objeto. En aquella época, demostré, en el ejemplo del espacio de las *grandes écoles*, que pensar en términos de campo excluía de entrada la posibilidad de estudiar una *grande école* como tal, disociándola del espacio de las *grandes écoles*. Esta preocupación metodológica suele colocar al investigador frente a una alternativa muy dolorosa: ¿hay que estudiar extensamente todo lo que debe ser estudiado para que el objeto construido se construya correctamente, o hay que estudiar a fondo, con todas las apariencias del rigor, un objeto lo más pequeño posible, pero construido contra la lógica del funcionamiento real del mundo social? ¿Hay que, por ejemplo, estudiar la École des Arts et Métiers, objeto relativamente acotado que se puede encarar a la vez sincrónica y diacrónicamente y sobre el cual se puede tener todo el material posible, o el conjunto de las *grandes écoles*, sabiendo que entonces se estará reducido a una cantidad pequeña de información, que la relación con el objeto no podrá profundizarse tanto y que, por ende, se queda expuesto a la crítica positivista usual: "No se ha tomado en consideración todo", etc.?

La ciencia social, como ciencia dominada y constantemente amenazada en su identidad científica, por el hecho de estar en falta con las reglas en vigor, tiene muchas dificultades para resistir la tentación de la idiografía puntillosa y puntillista que da, finalmente sin molestias (pero aparentemente a un precio muy elevado), todas las apariencias del rigor científico. Una de las funciones de la noción de campo es, en cierta manera, llamar al orden teórico a las personas que querrían precipitarse hacia las satisfacciones de la monografía o de la idiografía. El ejemplo de las *grandes écoles* es muy típico: si, como indica la noción de campo, la verdad no está en cada *grande école*, sino esencialmente en la relación que mantiene con las otras *grandes écoles*, nos agotaremos al agotar el objeto singular "tal *grande école* en especial" sin hallar en ella, más que por añadidura y descuido, lo que deberíamos haber tomado como objeto (ya que a pesar de todo hay efectos: incluso si les hacemos las preguntas más tontas, los *polytechniciens* estarán obligados a hablar de las otras escuelas y a decir, por ejemplo, que tuvieron que escoger entre la École Normale [Supérieure] y la École Polytechnique, etc.). Lo mismo sería válido para el campo literario. Así, podemos agotar a Vigny sin comprender nada de lo que comprenderíamos si supiéramos que la verdad de lo que él es [se

ve] en la relación que sostiene con un espacio. Es impactante constatar que las monografías inagotables sobre los amores de Vigny o sobre las opiniones políticas de Musset, etc., parecen estar plagadas de lagunas cuando se las consulta, si puedo decirlo, estructuralmente, esto es, desde el punto de vista del espacio de las relaciones en las cuales funcionaron las personas que son el objeto de esas monografías.

La noción de campo es entonces una manera de tomar en serio esta primacía de las relaciones de las que siempre hablamos en ciencias sociales, sin saber tanto lo que decimos con ellas. Esta noción ayuda (dije lo mismo para la noción de habitus) a mostrar una suerte de visión del mundo social en contradicción con la visión espontánea. En efecto, lo que vemos espontáneamente del mundo social son individuos o grupos de individuos; de este modo, sucede muy a menudo que personas que no son sociólogas, por ejemplo, científicos que vienen de las ciencias duras, creen hacer sociología simplemente haciendo analogías con la teoría de los gases, con los fenómenos estocásticos, etc. Un embotellamiento en Place de la Concorde es un hecho social interesante,[548] desde luego; pero creo que la sociología debe superar dos tipos de imágenes inmediatas: el individuo y la suma de individuos –e incluso las interacciones entre individuos–. La noción de campo apunta a abolir de manera duradera estas tres imágenes. Sólo en ciertas configuraciones el mundo social se asemeja a una suerte de movimiento browniano de partículas elementales que se entrechocarían produciendo algo que podríamos asir estadísticamente. Cabe destacar que los fenómenos de multitudes han sido el lugar de toda una serie de fantasías, y la multitud constituye, con las clases populares, uno de los objetos más difíciles de estudiar, porque las otras clases proyectaron en ella todas sus fantasías (son las mismas fantasías en ambos casos).

CAMPO Y AGREGADO ESTADÍSTICO

Por eso, es verdad: el mundo no siempre funciona como un campo (hacen falta condiciones sociales para que un mundo social funcione como campo). Sólo en ciertas condiciones el mundo social escapa al estado de agregado: por ejemplo, el conjunto de personas que en determinado

548 P. Bourdieu retomará este ejemplo en *La domination masculine*, ob. cit., "Points Essais", p. 11.

momento está en la sala de espera de la Gare du Nord no forma un campo, sino únicamente un conjunto de personas que están en interacciones puntuales. Sin embargo, los movimientos de las multitudes o de las masas no son más que un caso específico del estado del mundo social, el cual no se reduce a formas de movimiento browniano, es decir, a las interacciones físicas de personas que se entrechocan, tienen contacto, se empujan. Tampoco es una suma de individuos en estado de interacciones simbólicas. A veces se piensa el mundo social como un conjunto de interacciones innumerables cuya agregación, cuya sumatoria, produce algo irreductible a la suma de los elementos: así, los economistas estudian desde hace mucho tiempo la lógica de los efectos perversos y la paradoja que, en muchos casos, ve cómo las acciones individuales cambian de sentido agregándose. También las acciones individuales agregadas son un estado específico del mundo social. Por eso, existen el estado browniano, el estado agregado y el estado de campo.

El estado de campo es un estado en el cual las relaciones entre los agentes sociales no son reductibles a las interacciones físicas o simbólicas. En efecto, las acciones de los agentes contienen algo cuyo principio no está en la interacción. Si el agente X toma la palabra y el agente Y se calla, el principio de esta diferencia de conducta no está en las propiedades de la interacción. No podemos dar cuenta de ella diciendo que aquel que habla es "quien tiene la iniciativa". ¿Entonces por qué toma la palabra? ¿De qué propiedad era portador para poder hablar?[549] En muchos casos –en fin, en todos los casos en los que la noción de campo intenta constituirse como objeto privilegiado de la acción social–, las propiedades de los agentes sólo se entienden si hacemos intervenir relaciones que trascienden la interacción en su puntualidad, en su sincronía. Para prolongar el análisis, hace falta distinguir la estructura de las relaciones constitutivas de un campo y las interacciones que se llevan a cabo en ese campo. Las interacciones son uno de los lugares en los que se actualiza la estructura del campo, e invocar la noción de campo equivale a decir que, para comprender lo que sucede en un espacio social, hay que postular estructuras invisibles. Lo que sucede en la École des Arts et Métiers, por ejemplo, tiene su principio en la jerarquía objetiva de las *écoles*, de las cuales podemos construir un índice a partir de indicadores complejos que hagan intervenir la antigüedad, el origen social de los alumnos, el valor del diploma, del títu-

549 Sobre las lógicas que rigen la toma de palabra, véase P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., p. 480 y ss. (P. Bourdieu retomará varias veces esta cuestión, especialmente en *Sur la télévision*, ob. cit., "Le plateau et ses coulisses", pp. 9-42).

lo, en los distintos mercados escolares u otros, etc. Dicho de otro modo, en la práctica de cada uno de los agentes singulares de este espacio se descubrirá, siempre y cuando sepamos buscarlo, el rastro de esta estructura invisible, que se anula cuando no se construye el espacio completo.

No podemos pensar en términos de campo sin preguntarnos cómo construir el campo. Es por esta razón que decía, al inicio, que la noción de campo es esencialmente un método de construcción de un objeto. Es una manera de recordar que hacer sociología no significa estudiar cualquier cosa: "Los adolescentes de 15 a 17 años de la periferia sur de París", "La condición de las mujeres en Francia a partir de 1980" o "La Ley Roudy".[550] La sociología, a pacto de no estudiar nada de nada (pero con todas las apariencias de la cientificidad), consiste en construir un espacio tal que lo que suceda en él encuentre en el espacio así construido su principio explicativo o, para mayor precisión, encuentre lo esencial de su explicación. Hago esta corrección debido a la noción de autonomía relativa: los campos son relativamente autónomos en relación con el espacio que los rodea, y en el espacio de las *grandes écoles* encontramos lo esencial de la explicación sobre lo que sucede en este espacio, excepto que este espacio es en sí mismo el lugar de fuerzas que, como dije la última clase, son la retraducción de fuerzas externas que se expresan según una lógica específica dentro de este espacio. Esta fue una primera indicación sobre lo que está implicado en la visión del mundo social inscripta en el pensamiento en términos de campo.

EL CONCEPTO DE CAMPO (1): ITINERARIO TEÓRICO

Antes de continuar con esta cuestión, querría retomar las razones por las cuales empecé a hablar de campo y a hacer funcionar esta noción. Al hacerlo, mi objetivo no es pasar a ser, de alguna manera, el historiador de mi propio pensamiento, sino al contrario, dar un [medio] de control sobre lo que diré, indicar sus límites y, tal vez, ayudar a aquellos que así lo quieran a apropiarse de esta manera de pensar. A mi entender, esto debería ser un gran principio pedagógico: se comprenden mucho mejor las estructuras de pensamiento cuando conocemos su génesis, se comprenden

550 La "Ley Roudy" –cuyo nombre proviene de la ministra de Derecho de las Mujeres que fue nombrada cuando la izquierda llegó al poder en 1981– es una norma sobre el reembolso de los gastos de la interrupción voluntaria del embarazo y estaba por ser promulgada cuando se dictó esta clase.

mucho mejor los trabajos de los científicos del pasado cuando se comprenden los problemas que se plantearon. La historia de las ciencias debería formar parte de la pedagogía de las ciencias. En lo que a mí me concierne, propondré una reconstrucción retrospectiva que, inevitablemente, estará sesgada. Con toda la honestidad del mundo, me esforzaré por no repararla, pero, inconscientemente, la estructuraré en función del término final.

Primera cuestión, y quizá sea lo esencial de lo que querría decir: la noción de campo, como la mayoría de las que utilicé (habitus, capital cultural, capital simbólico, etc.), es una noción que empleé porque no podía hacerlo de otro modo. Mi preocupación no era afirmar mi distinción teórica o importar un concepto noble de la física teórica o de la psicología lewiniana. Es un concepto que usé porque necesitaba esa palabra para designar algo que no sabía muy bien qué representaba y porque esa palabra señalaba más de lo que designaba realmente. Entonces, comencé a hablar de campo sin saber muy bien lo que decía. Digo esto asumiendo el riesgo de aumentar la vulnerabilidad de los conceptos, de los que diré cuán vulnerables son. (En mi defensa, diré que las cosas suelen suceder de esta manera, pero los científicos no lo dicen, porque en general no les interesa, y los epistemólogos lo dicen aún menos, porque no lo saben y siempre toman la ciencia en estado de *opus operatum*, es decir, de ciencia ya hecha. Por supuesto, hay que hacer una excepción para la tradición bachelardiana; Bachelard destacaba la importancia, en las ciencias, de los errores o los tanteos.[551] Dicho esto, a pesar de todo, lo olvidamos).

Así, al comenzar, empleé la noción de campo sin saber muy bien lo que estaba haciéndole significar. En un artículo publicado en *Les Temps Modernes*, redactado entre los años 1964 y 1965, "Champ intellectuel et projet créateur", usé por primera vez la noción, empleándola en un sentido que me resultó erróneo casi de inmediato, pero creo que, si no hubiera usado la noción de esa manera, no hubiera podido descubrir el error (por eso, hay que cometer errores para avanzar científicamente). En ese artículo, identifiqué claramente la noción de campo con la noción de espacio de interacciones.[552] Intentaba romper con la tradición de la historia literaria, que busca el principio explicativo de la obra en la obra en sí misma o, a lo sumo, en una biografía construida en función

551 "El espíritu científico se constituye como un *conjunto de errores rectificados*" (G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, ob. cit., p. 239).

552 Pierre Bourdieu, "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps Modernes*, n° 246, 1966, pp. 865-906 [ed. cast.: "Campo intelectual y proyecto creador", en Marc Barbut y otros, *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1967, pp. 135-182].

de la obra. Para liberarme de esta concepción tradicional, intenté buscar el principio explicativo de la producción o de la intención literaria en el espacio de relaciones entre los productores literarios –los escritores–. Sin embargo, tuve en mente una definición que ahora calificaría de "interaccionista": pensaba que lo que sucedía entre los escritores era reductible a sus interacciones. Entonces, esto no era más que un progreso aparente. Al centrar la atención en las relaciones entre el escritor y los otros escritores, el escritor y el crítico, el escritor y los editores, etc., permanecía en la lógica, finalmente banal entre los historiadores de la literatura, de las influencias: la noción de influencia es el tipo de noción que, en una lógica científica, hay que deconstruir por completo y hacer desaparecer. La influencia es una suerte de acción mágica a distancia que se lleva a cabo en la interacción real entre agentes.

Si hubiera trabajado según esta lógica sobre un material empírico, habría interrogado a los agentes sobre sus relaciones reales y habría llegado a un análisis que existe, el interaccionismo, del que hablé varias veces refiriéndome a la escuela de Chicago. El análisis de redes (o *network analysis*) que hoy en día emplean ciertos sociólogos estadounidenses consiste en intentar construir (por ejemplo, para dar cuenta del poder en una pequeña ciudad o de los sistemas de influencia en una universidad) la red de relaciones del conjunto de personas.[553] La técnica de investigación podría consistir en pedir a las personas su agenda y luego identificar los nombres y mirar las intersecciones. Es una técnica para nada desdeñable. Una red de interacciones reales puede ser el canal empírico visible a través del cual se ejercen relaciones que no son reductibles a esas interacciones. Se registra en una agenda cada persona con la que nos encontramos y el pensamiento en términos de campo conduce especialmente a formular la hipótesis de que los encuentros son aleatorios sólo en apariencia; al fin, a partir de los encuentros, es decir, de las interacciones realizadas, lo que se expresa es un espacio de encuentros posibles, es decir, la lógica de un campo.

Con todo, una red de interacciones no es un campo, y la noción de espacio o de campo de interacciones presenta riesgos (una vez más, estoy hablando muy inocentemente, para hacer comprender lo que hago y no para definir lo absoluto en la lógica de los cursos tradicionales en los que, según el viejo modelo hegeliano, se hace la genealogía del propio pen-

553 P. Bourdieu se refiere en particular al enfoque desarrollado por Ronald S. Burt, *Toward a Structural Theory of Action. Network Models of Social Structure, Perception, and Action*, Nueva York, Academic Press, 1982.

samiento para llegar a lo alto). En la sociología rural, hay un concepto equivalente, la noción de universo de interconocimientos. Es útil para definir de manera no realista, no empírica, una comunidad de un pueblo, y es un concepto que en determinado momento me ayudó mucho. Ahora bien, según mi experiencia, estas nociones tangentes a la noción adecuada son las más peligrosas, porque, precisamente, como están pegadas a ella, plantean el riesgo de ocultarla por mucho tiempo. Este espacio de interacciones no es pues el campo, aunque a veces no haya otra forma de asir un campo más que aprehenderlo bajo la forma de un espacio de interacciones, intentando establecer un sociograma[554] ("¿Con quién pasó sus vacaciones?", etc.). Por supuesto, un sociograma puede ser útil, siempre y cuando se disponga de las variables pertinentes (ya que, si olvidamos preguntar la profesión de los padres del niño interrogado, aunque busquemos estructuras ocultas, no saldrán por sí mismas, o bien estarán allí pero no las veremos). El espacio de interacciones es pues una de las manifestaciones posibles del espacio que denomino campo, pero esta manifestación tiene la propiedad de develar lo que devela, ocultándolo.

La noción de campo, como la usaba hasta entonces, se acercaba mucho a la noción de interacción, pero en aquella época ya intentaba darle un contenido con el tema, a la vez útil y puramente verbal, de la autonomía relativa. Mi uso de la noción de autonomía relativa se remonta aún más lejos: en los años sesenta, en el curso que realizaba en la École Normale sobre el campo literario, evidentemente no podía dejar de caer en la noción de autonomía relativa. Sin embargo, esta noción sólo tenía un valor negativo: consistía en decir que los cuerpos sociales que dependen, de la economía, tienen una lógica propia. Hablar de campo era entonces intentar operacionalizar lo que era, como suele suceder con los conceptos marxistas,[555] un concepto de alto rendimiento escolar, pero de bajo rendimiento científico,

554 El sociograma es una técnica empleada desde la década de 1930. En su forma más simple, consiste en representar a los miembros de un grupo mediante una nube de puntos y en unir o no los distintos puntos con líneas según si los individuos correspondientes tienen o no vínculos. Los sociogramas pueden representar, por ejemplo, las relaciones que existen dentro del grupo constituido por los alumnos de una misma clase (de allí proviene la referencia a los niños que aparece en la frase siguiente).

555 El concepto de autonomía relativa está vinculado a la tradición marxista. Si bien se ha escrito que, por ejemplo respecto de la infraestructura económica, "la moral, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología, y así también las formas de conciencia que les corresponden, ya no conservan su aspecto de independencia" (K. Marx, *L'Idéologie Allemande*, en *Œuvres*, t. III, ob. cit., pp. 1056-1057), Marx y aún más Engels pudieron focalizar la atención en la autonomía relativa de la que se beneficiaba, a pesar de todo, la "superestructura". P. Bourdieu citó varias veces, al hablar de este tema, una carta a

una de aquellas nociones con las que no sabemos muy bien qué hacer fuera de los cursos y las disertaciones en tres puntos. La noción de campo consistía entonces en decir que este efecto de autonomía relativa podía deberse al hecho de que existen, dentro del universo social, subuniversos en los que se juega a un juego específico, que están dotados de reglas y de estructuras propias y que, por esto, retraducen las influencias externas. En esa época usaba mucho la metáfora de la refracción, cuando por ejemplo decía que, a favor de la autonomía relativa de los campos, las oposiciones políticas entre conservadores y progresistas se retraducirían según una lógica tal que la oposición entre la derecha y la izquierda sufriría una transformación conforme a las leyes específicas del campo. La noción de campo es entonces una forma de nombrar la noción de autonomía relativa, intentando constituir los mecanismos que se tornan posibles por esta autonomía, tornándola a su vez eficiente.

Desde allí pasé a una noción más propiamente estructuralista: incorporé con claridad en mi mente la oposición entre interacción y estructura, y empecé a decirme a mí mismo, con mucha firmeza, que ese campo no era reductible a un espacio de interacciones, que en él había una estructura que trascendía las interacciones, una estructura de la cual las interacciones eran su manifestación. Releídos según esta lógica, los artículos adquieren una virtud pedagógica, porque vemos en ellos los errores. (No me gusta practicar la autocrítica porque es una forma de obtener los beneficios de los errores y los beneficios de la corrección de los errores). Les doy textos que pueden ser leídos con toda confianza.

Construir la noción de campo como espacio estructurado me llevó a preguntarme cuál era el principio de esta estructura, cómo se organizaba esta estructura, cómo podía asirla empíricamente y qué quería decir la "estructura del campo literario" o la "estructura del campo religioso". Esa fue una de las pocas veces en las que realicé lo que llamaría un "pequeño descubrimiento" mientras daba una clase: exponía el famoso análisis de la religión que Max Weber propone en el capítulo "Sociología de la religión", de *Economía y sociedad*, y su descripción de los agentes fundamentales del mundo religioso (el sacerdote, el profeta, el brujo). Me había impactado mucho, al confrontar la traducción inglesa de Talcott Parsons[556] –como Parsons dominaba de manera totalmente abusiva el campo de las ciencias sociales en la época, desde luego, yo tenía ganas

---

Conrad Schmidt en la que Engels habla de la autonomía relativa del cuerpo de juristas (*Lettres sur* Le Capital, París, Éditions Sociales, 1964, pp. 366-372).

556 Talcott Parsons es el autor (en colaboración con Alexander Morell Henderson) de una traducción del primer tomo de *Economía y sociedad*,

de mostrar que su lectura no era adecuada–[557] que Parsons omitía completamente traducir lo que creía que eran simples transiciones entre los distintos capítulos consagrados, uno al brujo, otro al sacerdote, otro al profeta, etc. Al notar esta omisión y feliz de descubrir este error (verán cómo los intereses sociales –las ganas de un joven sociólogo de subvertir al viejo sociólogo– pueden tener virtudes científicas; es un ejemplo de lo que dije: en un campo científico, los móviles patológicos pueden producir efectos que no lo son),[558] reflexioné mucho sobre esos textos a medio camino entre la simple transición y algo como indicaciones sobre las relaciones entre los distintos agentes, algo como un pensamiento en términos de campo. Como tenía en mente el pensamiento en términos de campo, me dije que, en el fondo, Parsons había eliminado todas las indicaciones que Weber daba de las relaciones entre los agentes religiosos. Dicho de otro modo, allí donde habíamos visto retratos (lo que suele llamarse "tipos", esa palabra detestable) de los agentes religiosos que se volvían a encontrar transhistóricamente en todos los universos religiosos (el sacerdote, el profeta, el brujo), podíamos ver, acentuando las transiciones, figuras invariantes, porque transhistóricas, de los campos religiosos. Ahora bien, en ese momento, había que ver que el profeta no se define más que por oposición al brujo, que, por su parte, se define en relación con el sacerdote, y había que construir el espacio –lo que de ningún modo Weber había hecho– dentro del cual estos agentes se definían. No desarrollo el análisis, pero –esto ayudará si quieren divertirse– hay dos artículos que escribí en esa época: por un lado, una relectura del texto de Max Weber, publicada en los *Archives Européennes de Sociologie*, y por el otro, una reconstrucción, digamos liberada de la deuda con Weber, de la noción de campo religioso.[559] En esos dos textos, intenté mostrar

---

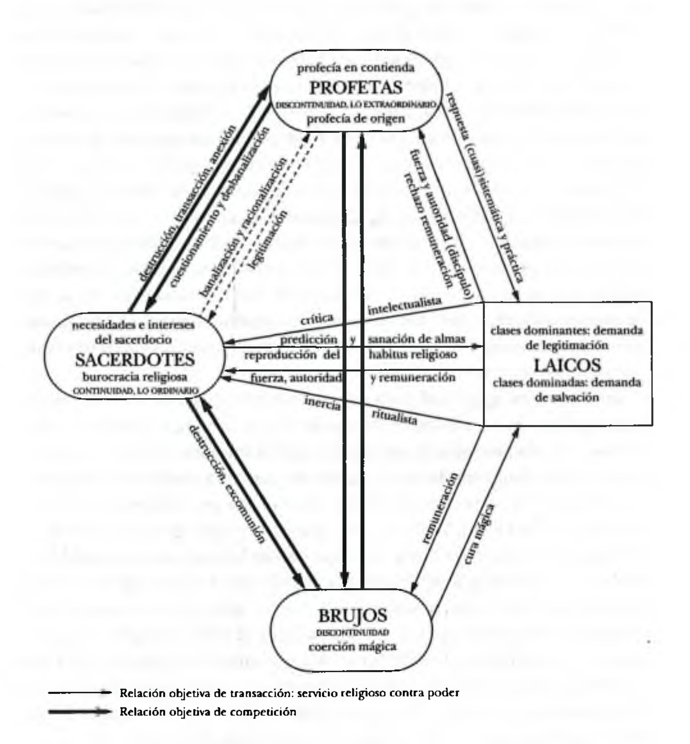
titulada *The Theory of Social and Economic Organization* (Nueva York, Oxford University Press, 1947).

557 Sobre el contexto sociológico de la época, la hegemonía de Talcott Parsons y, de manera más general, lo que P. Bourdieu compara con la "tríada capitolina", véanse "Repères", en *Choses dites*, ob. cit., p. 50 y ss.; "La cause de la science. Comment l'histoire des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 106-107, 1995, p. 6; y *Esquisse pour une auto-analyse*, ob. cit., p. 95.

558 P. Bourdieu desarrollará este tema en su último curso en el Collège de France en 2000-2001 dedicado al campo científico, publicado con el título *Science de la science et réflexivité*, ob. cit.

559 P. Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", cit., pp. 3-21 (de donde se extrajo el esquema de la página siguiente); "Genèse et structure du champ religieux", cit., pp. 295-334. Estos artículos se retoman al inicio de su obra inacabada sobre la teoría de los campos, *Microcosmes* (que se publicará bajo los sellos de Seuil y Raisons d'Agir).

cómo lo que siempre se leyó como retratos de agentes religiosos debía comprenderse como la descripción de tres posiciones invariantes que podían volver a encontrarse en diferentes formas del campo religioso.



No sé si ven el cambio, pero allí donde Max Weber, como todas las personas que hacen tipologías, se veía impedido por la lógica tipológica de la definición realista (porque si hay sacerdotes, brujos, profetas, también hay sacerdotes un poco brujos o profetas cercanos al sacerdote), el hecho de construir el espacio y simplemente trazar este círculo (una elipse, por cierto, para poder distinguir posiciones opuestas) llevaba a interrogarnos, no sólo sobre las relaciones de interacción, sino también, teniendo en cuenta que lo que un agente hace a otro varía según si es dominante o dominado, [sobre la estructura de sus relaciones]. El sacerdote quema

o excomulga al brujo cuando puede hacerlo; cuando no puede, llega a una componenda con él, lo canoniza, etc. Enseguida, las cosas empiezan a moverse y vemos de inmediato que si esta línea [que une dos agentes en el esquema] puede designar interacciones reales (lo que se hacen: se critican, se insultan, se excomulgan, se [emiten] bulas, etc.), no podemos describir estas interacciones sin preguntarnos cuáles son las condiciones de posibilidad de estas interacciones, y eso es lo que hice desde entonces. Dicho de otro modo: estoy obligado a pensar las relaciones y la estructura de la relación de fuerza que se expresa en una interacción. Al mismo tiempo, puedo pensar las variaciones de este espacio para comprender lo que Weber había descripto como invariantes. Estas posiciones ejemplares tienen todas las posibilidades de realizarse en cualquier campo religioso; incluso su ausencia era interesante: en situación de monopolio sacerdotal, los otros polos serán estrujados, pero el hecho de tener el modelo de campo nos obliga a preguntarnos a dónde fue el profeta (en situación de monopolio, el profeta fue anexado y las profecías están [integradas al dogma]). Les resumí muy rápidamente un trabajo mucho más largo (dos textos largos de cincuenta páginas cada uno).

Sea como sea, gracias al paso por el campo religioso y a esta suerte de reinterpretación, creo haber hecho progresar la noción, por un lado, marcando con más precisión la oposición entre la interacción y la estructura, y por el otro, importando a mi manera de pensar la noción de campo, la analogía que había propuesto Weber entre el campo religioso y el campo económico. En efecto, Weber –y esto generaba y sigue generando la fascinación que ejercía y ejerce en mí– supo pensar los campos de producción simbólica por analogía con el campo económico. La analogía weberiana aportaba cosas en torno a la noción de campo, obligando a pensar lo que la había vuelto posible: si Weber había pensado el campo religioso según el modo de pensamiento característico del pensamiento económico, tal vez se deba a que el pensamiento económico también pensaba los campos y a que, detrás de la noción de campo religioso o de campo económico, había una teoría más general de los campos, que fundamentaba todas las analogías. Podría desarrollar más al respecto si fuera pertinente, pero ya ven que el itinerario no es para nada el que me conceden cuando se habla de una transposición de los conceptos económicos. A partir de un traslado, que me parece genial, de los conceptos económicos al terreno de la producción simbólica, repensamos *tanto* los campos de producción simbólica *cuanto* el campo económico, pensándolo como campo. Obviamente, por ahora intentaré no hablar de este último tema, ya que la sociología, vistas las relaciones de dominación entre las disciplinas, no puede evitar temblar al enfrentarse a la economía y, en especial, a las bases mismas del pensa-

miento económico. Dicho esto... estoy pensando en lo que dije [*risas*] y, como de todos modos ya lo sabrían, ¡mejor confesarlo!

EL CONCEPTO DE CAMPO (2): ITINERARIO PRÁCTICO

Entonces, el itinerario es más o menos ese. Ahora bien, las reconstrucciones retrospectivas siempre son un poco falsas y pueden dar a pensar que, finalmente, esta noción de campo se implantó reflexionando sobre textos y conceptos, lo cual es totalmente falso. En paralelo, e incluso desde el inicio, hay un trabajo a la vez individual y colectivo sobre problemas reales de campo. Recordaba aquella iniciativa colectiva en la École Normale vinculada al estudio del campo literario en el siglo XIX[560] y, a cada instante, aparecían problemas totalmente reales. Por ejemplo, ponerse a estudiar en términos de campo una población de escritores hacía aparecer la antinomia entre población y campo. Para avanzar rápido, el campo de los escritores en el siglo XIX sólo puede asirse a través de indicaciones casi siempre ligadas a individuos (biografías, libros, etc.), y la tentación elemental, al mismo tiempo, es hacer lo que hicieron los sociólogos de la literatura como Escarpit,[561] es decir, estadísticas, y ponerse, por ejemplo, a comparar el origen social de los poetas simbolistas y los poetas parnasianos, o a estudiar

560 Esta investigación se efectuó dentro del marco de un seminario de historia social de la literatura, el arte y las formas de dominación, dictado en la École Normale Supérieure por P. Bourdieu y Jean-Claude Chamboredon a partir de 1968. Entre los artículos espigados de ese seminario, véanse, entre otros, Pierre Bourdieu, "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies. Cahiers de Recherche de l'École Normale Supérieure*, nº 1, 1971, pp. 7-26 [ed. cast.: "Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase", en *Intelectuales, política y poder*, ob. cit.]; Christophe Charle, "L'expansion et la crise de la production littéraire (2e moitié du XIXe siècle)", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 4, 1975, pp. 44-65; Christophe Charle, "Situation sociale et position sociale. Essai de géographie sociale du champ littéraire à la fin du XIXe siècle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 13, 1977, pp. 45-59; Jean-Claude Chamboredon, "Marché de la littérature et stratégies intellectuelles dans le champ littéraire", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 4, 1975, pp. 41-43; Rémy Ponton, "Naissance du roman psychologique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 4, 1975, pp. 66-81; Rémy Ponton, "Les images de la paysannerie dans le roman rural à la fin du XIXe siècle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 17-18, 1977, pp. 62-71.

561 Véanse en especial Robert Escarpit, *Sociologie de la littérature*, París, PUF, "Que sais-je?", 1958 [ed. cast.: *Sociología de la literatura*, Buenos Aires, Fabril, 1962], y, bajo su dirección, *Le littéraire et le social*, París, Flammarion, 1970 [ed. cast.: *Hacia una sociología del hecho literario*, Madrid, Edicusa, 1974].

la evolución de las tasas de diplomados de Derecho, Letras, Medicina, etc., entre los escritores a lo largo del siglo XIX. Dicho de otro modo: tomamos como objeto poblaciones que se tratan estadísticamente. Ahora bien, el trabajo empírico en las poblaciones plantea la siguiente pregunta: ¿no puede suceder en ciertos campos que ciertas posiciones sean posiciones de una plaza, y que, en ese caso, la estadística, haciendo reagrupamientos (por ejemplo, una categoría de menos de cincuenta individuos no tendría sentido), conduzca a destruir aquello que buscamos?

Por eso, había una suerte de conflicto práctico permanente entre la noción de campo y lo que esta imponía (la idea de que había que encontrar posiciones pertinentes, *situs*, que valieran por su oposición) y no sólo las coerciones (aunque sólo haya coerción cuando nos dejamos llevar), sino también las inclinaciones y las facilidades de la estadística, que conducen a un modo de pensamiento en términos de poblaciones que, como las personas en las salas de espera, son agregados. Trabajar en términos de campo significa, por ejemplo, observar la posición de las instancias de consagración. En un campo literario, habrá instancias de consagración, instancias de reproducción de los productores, instancias de reproducción de los consumidores. En el caso de los campos literarios, el sistema escolar pasará a ser una "instancia de producción de los productores y de los reproductores", etc. –y no es sólo un cambio de nombre–. Una posición construida perceptible merced a las propiedades de sus ocupantes se caracteriza por lo que hace a los otros, incluso si los otros no están en acción con ella. (No lo había mencionado porque es evidente, pero los efectos de estructura se ejercen en ausencia de interacciones –dicho esto, pueden ejercerse también con las interacciones–).

Una manera de caracterizar estas posiciones relacionalmente con respecto a las otras, es decir, como son, es describir las propiedades estadísticas de las personas que las ocupan. Sin embargo, hay conflictos prácticos en los cuales se desarrolla la reflexión: ¿cómo proceder, por ejemplo, si estudio el estado del campo en Francia en los años cincuenta, con la posición dominante ocupada por un solo hombre, Sartre, el hombre orquesta que domina a la vez el teatro, la literatura, etc.? No estoy condenado a una monografía de Sartre porque, si bien es verdad que Sartre se define por la dominación, sólo puedo comprenderlo comprendiendo todo lo que domina: Sartre es el campo; el campo es Sartre. Este es el tipo de problema que menciono muy rápidamente, pero que estaba acompañado (o, más precisamente, precedido) por reflexiones de índole teórica, es decir, en el aire, que traje a cuento por separado.

CAMPO Y MEDIO

Ahora, ¿cómo puede definirse la noción de campo en un espacio de nociones vecinas y opuestas? En un principio, podríamos decir, por comodidad, que la noción de campo, en cierto sentido y con el riesgo de desencantar, es sinónimo de la noción de "medio". Esta noción fue introducida en la ciencia social, según parece, a través de Claude Bernard. Canguilhem, quien en *El conocimiento de la vida* intenta hacer una suerte de genealogía del concepto de medio, muestra cómo esta noción pasó de Newton a las ciencias de la vida, y de las ciencias de la vida a las ciencias sociales, hasta ser de un uso tan común y banal que ya no se pone ningún sentido en ella.[562] Por esta razón, me parece preferible la noción de campo, que reactiva más el significado que se intenta vehiculizar. Dicho esto, el retorno genealógico a la noción de medio no es inútil, al menos para comprender los usos sociales ordinarios de la noción y hacer sentir el desfase entre las formas vagas del vocabulario científico y las formas un poco más rigurosas, como también la importancia, en ciencias sociales, del trabajo sobre las palabras, que tanto persigo en mi discurso. Así, la noción de medio, tal como la usaba Newton, era finalmente una suerte de vehículo de la acción a distancia, que Newton designaba también con la noción de éter. (Más adelante verán que ese retorno genealógico no es inútil).

El medio es entonces aquello que permite nombrar ese fenómeno de la acción a distancia y, al mismo tiempo, romper con la física de tipo cartesiano según la cual no hay acción más que bajo la forma de la interacción, del hecho de entrechocarse. Esta noción me resulta importante en la medida en que permite ver que el pensamiento en términos de campo es al pensamiento en términos de interacción, elucidado por Goffman por ejemplo, lo que el pensamiento newtoniano es al pensamiento cartesiano. (Estas analogías siempre son peligrosas y salvajes, y las doy sólo en la medida en que puedan servir para que alguno de ustedes haga algo con la noción). Así, la noción de medio se construye contra la noción de contacto, como la noción de campo se construye contra la noción de interacción. Querría citar un texto de Marx, a quien podría atribuir la paternidad del uso científico de la noción de campo (¡en determinadas épocas, esto aportaría un beneficio simbólico mucho mayor!):

562 Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie* [1952], París, Vrin, 2ª ed. aumentada, 1965, p. 129 y ss. [ed. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976].

> En todas las formaciones sociales, una producción determinada asigna a las demás su rango y su importancia: las relaciones esenciales desempeñan un papel determinante con respecto a los otros. De este modo, se obtiene un esclarecimiento general que empapa todos los colores y modifica su tonalidad particular; dicho de otro modo, el éter determina el peso específico de todo lo que se halla en él.[563]

Es realmente la noción de campo ("el éter determina el peso específico de todo lo que se halla en él"). Evidentemente, vi ese texto luego de un uso prolongado de la noción de campo. (Y seguramente soy el único que lo vio, sin embargo, ¡Dios sabe que hay lectores de Marx o gente que hace como si leyera a Marx!).

Por eso, el retorno genealógico a Newton no era inútil para establecer este enlace entre Newton, el éter y Marx. Lo que está en cuestión en la noción de campo es la idea que, según creo, Marx tenía en la práctica: el mundo social es un espacio de relaciones objetivas irreductibles a las interacciones. Si hay algo por lo cual, sin dudas, podemos dar crédito a Marx, es haber visto, más que los otros "padres fundadores" [de la sociología] que el mundo social no se reduce a la interacción entre los agentes. Está el famoso texto de *La Ideología Alemana* en que dice: "Sancho piensa que el patrón y los obreros necesitan encontrarse para que el patrón influya al obrero";[564] en realidad, toda la estructura económica se interpone entre el patrón y el obrero. El obrero y el patrón pueden no haberse visto jamás, y de todas formas debemos saber que el patrón domina. Esta idea de que existen relaciones objetivas, independientes de las voluntades y de las conciencias individuales, como dice Marx, es

563 Karl Marx, *Les fondements de la critique de l'économie politique*, t. I, París, Anthropos, 1967, p. 36 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2003].

564 "Sancho querría o más bien *cree* querer que los individuos se comuniquen entre ellos de manera puramente personal, que su comercio no tenga como intermediario un tercer factor, una cosa (véase 'la competencia'). [...] Sancho no quiere, por ejemplo, que dos individuos se hallen en 'oposición' como burgués y proletario; protesta contra la 'particularidad' que 'beneficia' al burgués respecto del proletario y querría que contraigan una relación puramente personal, que se comuniquen entre ellos únicamente en calidad de individuos. No se da cuenta de que en el interior de la división del trabajo las relaciones personales pasan a ser necesaria e inevitablemente relaciones de clases [...]" (K. Marx, *L'Idéologie Allemande*, en *Œuvres*, t. III, ob. cit., p. 1318; con el sobrenombre "Sancho", en referencia a *Don Quijote*, Marx suele designar a Max Stirner).

constitutiva de la noción de campo. La noción de campo no se reduce a esto, pero la idea es importante para arrancar la noción de campo de la lectura interaccionista.

CAMPO E INTERACCIÓN

Querría prolongar esta distinción totalmente central entre campo e interacción. Como el enfoque interaccionista es el más cercano al enfoque en términos de campo, constituye el mayor riesgo epistemológico y, en los usos, no bien nos distraemos un poco, hacemos interaccionismo creyendo pensar en términos de campo. El ejemplo más claro es el del pensamiento weberiano tal como lo describí: Weber, en *La sociología de la religión*, toma como punto de partida los agentes individuales (el profeta, el brujo, el sacerdote) y al mismo tiempo reduce las acciones que los agentes religiosos pueden ejercer sobre los otros a las interacciones reales, ignorando las coerciones estructurales ligadas a la posición en un campo y a los efectos de atracción-repulsión, para emplear una metáfora física –luego me explicaré–, que están vinculadas a la pertenencia a un campo y que rigen la forma de las interacciones subjetivas. Las interacciones subjetivas, entonces, no tienen su verdad en sí mismas, están regidas por la estructura dentro de la cual se llevan adelante. Si se quiere (empujo voluntariamente las fronteras entre las tradiciones teóricas), esta definición de la noción de campo puede decirse estructuralista. Digo "si se quiere", pero no lo quiero demasiado y, una vez más, no por prurito de originalidad, sino porque esto implicaría riesgos, habida cuenta de lo que pasó a ser el estructuralismo en su uso social. Esta concepción estructuralista –pero mejor no llamarla "estructuralista"– describe el mundo social como un universo de relaciones objetivas que pueden no estar directa e inmediatamente realizadas en interacciones y que orientan las prácticas, en especial, las interacciones directas. Al mismo tiempo, rechaza la visión interaccionista (es decir, en el fondo, psicosociológica) según la cual la verdad de las relaciones, conforme al sentido ordinario del término (cuando decimos: "están en relación" o "tienen relaciones"), estaría en la experiencia que las personas tienen de ellas. Es verdad que, por ejemplo, sostener relaciones es una de las propiedades de algunas posiciones en el campo social.

Otro ejemplo para hacer sentir la diferencia entre interacción y efecto estructural es la noción de distancia social. Varias veces analicé las es-

trategias de condescendencia[565] que se efectúan en la interacción y que consisten en negar en la interacción una distancia que, justamente, no es visible en la interacción. El observador realista, en un sentido, no puede comprender estas estrategias; puede tener una intuición al respecto, pero no puede dar cuenta de ellas. En efecto, se producen entre personas cercanas en el espacio físico pero alejadas en este espacio invisible que es el espacio social. Ponen cara a cara a dos personas (al aristócrata y a su palafrenero, al profesor moderno y a su estudiante) separadas por una diferencia objetiva que existe en forma de un sistema de sanciones sociales, de distancias sociales, medibles con indicadores (diferencias de salario, antigüedad, edad, futuro, pasado, presente, etc.).

Las estructuras de dominación deben estar en algún lugar de lo invisible para que cobren sentido las estrategias que las ponen en suspenso. Las estrategias de condescendencia, que consisten en negar las distancias simbólicamente, en hacer al dominado la oblación de su dominación, demuestran la distancia social en el acto mismo en que la niegan. Otro ejemplo: en las relaciones entre sexos, el hecho de hacer pasar a las mujeres primero es una estrategia de condescendencia. O bien: la estrategia de condescendencia mediante la cual un filósofo se hace entrevistar en el primer número de una revista de geografía[566] sólo puede comprenderse si tenemos en mente el espacio que describí la última clase. Hay muchas situaciones sociales que sentimos prácticamente y que podríamos poner a prueba, como se hacía en el siglo XVII, al decir: "Explique lo que sucede en esta situación social". Solamente un estructuralista, en el sentido que dije, puede dar cuenta de lo que, en una interacción, atañe a una estrategia de condescendencia.

Otro ejemplo más sofisticado: las estrategias mediante las cuales un dominado busca familiarizarse con un dominante; familiariza, no mantiene sus distancias, etc. Estas estrategias, ellas tampoco –pero en este caso es mucho más complicado–, no pueden comprenderse más que por referencia a una distancia objetiva que el familiarizante y el familiarizado conocen y reconocen, y el segundo busca negar la distancia, que reconoce en el propio esfuerzo por negarla, a través de actos que apuntan a poner a su propia altura a aquel de quien busca la familiaridad. Es el

565 Véase en especial P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 285, 444, 551.

566 Alusión a la entrevista con Michel Foucault publicada en el primer número de la revista *Hérodote*: "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, n° 1, 1976, pp. 71-85.

paradigma de Groucho: "¿Qué pasa en este club que me aceptan?"[567] [*risas*]. Son estrategias muy complejas que practicamos públicamente y que sabemos reconocer, pero que son formidablemente difíciles de analizar mientras permanezcamos en una visión psicosociológica. Hay que suponer este desfase entre estructuras objetivas que nadie ve pero que actúan formidablemente, incluso, y sobre todo, mediante actos que buscan negarlas. Dejo que ustedes retomen el problema de la cultura popular, verán que es análogo al modelo de aquel que se familiariza. Yo no lo desarrollo porque me desviaría y me llevaría demasiado lejos.

CAMPO Y RED

Es muy difícil comunicar un discurso en ciencias sociales y siempre hay que plantear también lo opuesto. La contribución interaccionista es totalmente destacable y no querría dar la impresión de destruir en un abrir y cerrar de ojos, como suele practicarse mucho en las luchas ideológicas francesas, el enorme aporte científico de las escuelas de Chicago [la "primera" y la "segunda"]. Si hoy podemos realizar los análisis refinados de las estrategias de condescendencia, se debe a que existió esta sociología. La dialéctica de la ciencia es así: estamos obligados a criticar lo que más respetamos. Lo digo con toda sinceridad, respeto mucho este modo de pensamiento, pero pienso que hay que criticarlo porque tiene límites, precisamente porque se acerca mucho a la realidad. En definitiva, es una forma de realismo, e incluso de un realismo ingenuo, que considera que para la ciencia sólo existe lo que podemos tocar, lo que podemos ver. Podemos filmar una interacción. Al contrario, no podemos filmar la estructura que rige la interacción, y pensar en términos de campo es exponerse, como cuando implementamos la noción de habitus, a ser cuestionados. Nunca podrán mostrar un habitus ni un campo, y nunca podremos, creo yo, ponerlos bajo un microscopio. Sin embargo, esto no quiere decir que no existan. Existen por las expresiones que no po-

567 Según una anécdota contada, con leves variantes, en distintos sitios (por ejemplo: Groucho Marx, *Groucho and Me*, Nueva York, Da Capo Press, 1995, p. 321 [ed. cast.: *Groucho y yo*, Barcelona, Tusquets, 1972]), a fines de los años cuarenta Groucho Marx habría respondido a la invitación que le dirigió un club privado de celebridades: "No deseo pertenecer a un club que me aceptase como miembro".

dríamos comprender de otro modo y que, por cierto, no existirían de otro modo.

Lo mismo valdría para la red (*network*). El siguiente es un ejemplo de efecto científico que produce el análisis en términos de campo o de estructura: sucede, como dije antes, que ciertos fenómenos de campo o de estructura sólo pueden asirse a través de análisis de redes. Así, Pinto analizó, en un trabajo considerable, a los "amigos del *Nouvel Observateur*", es decir, a la red de personas vinculadas con este periódico por diferentes conexiones (escriben artículos en él, son celebradas en él, celebran a otras allí, etc.).[568] El análisis –que tenía que ser interaccionista porque no había manera de alcanzar de otro modo cierto tipo de verdad objetiva– de inmediato dio lugar a lecturas corrientes, digamos a la manera de Régis Debray (me veo obligado a citar), que, según el modo de pensamiento corriente, consisten en reducir efectos de estructura a efectos de complot. Una de las razones por las cuales el pensamiento en términos de campo es muy difícil es que hay que buscar una cosa invisible que sólo puede hallarse si se toman cosas visibles, es decir, personas. Ahora bien, sabemos lo que son las redes de personas: son un complot, sociedades secretas, una red de personas con un proyecto común, intereses comunes, peligros comunes, fines comunes –y nos encontramos con la teleología y todo lo que ya había criticado–. Al mismo tiempo, esto acaba por ser pensado en términos de responsabilidad ("Es culpa de Pivot").[569]

Hay que agregar –es algo que siempre digo y que vuelve difícil la ciencia social– que las propensiones al error se acumulan: un intelectual que habla del campo intelectual está en un terreno en que hay grandes prendas en juego, hay intereses enormes invertidos y ocultos, y todas las propensiones al error se acumulan. El pensamiento pleitista, que se identificó con el pensamiento político durante generaciones y que consiste en constituir las injurias como conceptos ("No eres más que un...", "Eres un hijo de...", "No eres más que un mandarín", etc.), viene luego a

568 Louis Pinto, "Les affinités électives. Les amis du *Nouvel Observateur* comme 'groupe ouvert'", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 36-37, 1981, pp. 105-124. (Este trabajo se desarrollará en *L'intelligence en action: Le Nouvel Observateur*, París, Métailié, 1984).

569 En octubre de 1982 (dos meses antes de esta clase), durante una conferencia en Montreal sobre la literatura, Régis Debray (años antes, autor de *Pouvoir intellectuel en France*, París, Ramsay, 1979) había emitido declaraciones que fueron reproducidas y comentadas en varios medios: reprochaba al periodista Bernard Pivot, presentador del principal ciclo literario televisivo de la época, por "ejercer una verdadera dictadura en el mercado del libro" y denunciaba el poder que este había adquirido en la vida literaria, hablando de "lo arbitrario de un solo hombre".

redoblar todo lo que dije y acabamos cometiendo errores científicos que además son errores políticos. Es un ejemplo que no puedo llevar más lejos porque es demasiado peligroso, es demasiado cercano, etc., volvería a hacer funcionar lo que quiero denunciar, pero da una idea de la dificultad que conlleva hacer sociología. A mi entender, los sociólogos más eficaces son los que se interrogan constantemente sobre sus operaciones de pensamiento, y creo que eso es vital en una ciencia en la que siempre estamos ante la amenaza de recaer en el nivel de la visión corriente, es decir, interesada.

La visión interaccionista, en la medida en que sitúa el principio de la acción y de la interacción a escala de las interacciones, conduce naturalmente a una filosofía de la historia de tipo maquiavélico, a una teoría del complot, del responsable, del principal responsable, del foco de responsables, del grupúsculo, etc. Pensar en términos de campo no tiene como efecto disolver las responsabilidades, sino excluir el pensamiento en términos de responsabilidad: excluir, por ejemplo, la cuestión de saber quién es responsable de lo que se escribe en *Le Nouvel Observateur.* Esto también suspende la propensión a la indignación moral. Un sociólogo sueco que escribió un muy buen libro sobre el rol de la indignación moral [...] quería mostrar que la propensión a la indignación moral era una disposición particularmente marcada en la pequeña burguesía.[570] Esta propensión a la indignación moral, que lleva a buscar por todas partes a los responsables, a la caza de brujas (algo que conocemos), no deja de tener bases sociales entre las personas que hacen sociología y, en el caso específico, viene a reforzar y coronar en cierto modo todo lo que los errores teóricos, empíricos, prepararon.

CAMPO Y POSICIONES

Así, la noción de campo lleva a pensar ya no interacciones, sino posiciones: allí donde veíamos un espacio de individuos visibles, de interacciones visibles (intercambios, regalos que circulan, sobornos, recompensas, intercitas, etc.), ya no vemos más que posiciones, como en un análisis *in situ* en un espacio abstracto que hay que construir, con el circulo permanente: al construir las posiciones, se constituye el espacio, y al construir

570 Acaso se trate de Svend Ranulf (que sin embargo era danés), *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, Copenhague, Levin & Munksgaard, 1938.

el espacio, se constituyen las posiciones. Por ejemplo, en vez de pensar las clases medias según la lógica [del ingreso promedio], las consideraremos simplemente como que están "entre": son aquellas personas que no están arriba ni abajo, o (para salir de una concepción estática) aquellas que aún no están arriba pero que ya no están abajo, aquellas que ya no están arriba pero aún tampoco abajo.

El hecho de pensarlo así nos conduce a plantearnos preguntas muy simples: ¿qué propiedades deben las personas a su posición, a las que no ocupan aún, a sus disposiciones? La posición pequeñoburguesa suele definirse como neutra –ni lo uno, ni lo otro, etc.–: la pequeña burguesía es la posición más posicional, aquella de la cual vemos con mayor facilidad que debe la mayor parte de sus propiedades al hecho de estar "entre".[571] Cuando se trata de la cuestión de estar arriba o abajo, es menos claro; pero la frase de Marx según la cual el dominante está dominado por su dominación[572] recuerda que aquel que, aparentemente, sería el más pensable en lo absoluto, sólo es pensable relacionalmente: no se puede pensar un superior sin inferior. Esto es muy simple, pero si jalamos del hilo y vamos hasta el fondo de las consecuencias, vemos que tenemos una topología en la cual ningún elemento, ninguna posición, ningún lugar, ningún punto, tiene sentido por fuera de su relación con los otros puntos. Es lo que es en la medida en que no es lo que son los otros.

Entonces, lo propio de una posición es esencialmente diferir de las otras. Por ejemplo, los escritores no pueden escribir comedias de bulevar y a la vez hacer arte social. No se puede estar en todas partes en el espacio social (lo cual es el sueño de los intelectuales).[573] Entonces, la frase de Mannheim, "El intelectual se define por la ausencia de posición",[574] parece el tipo mismo de la ideología de aquellos que, pensando un poco el espacio como tal, se piensan como si no estuvieran situados en ese espacio, sino en vertical con relación a él. Por último, no podemos pensar

571 Este tema se desarrolla en Pierre Bourdieu, "Condition de classe et position de classe", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 7, n° 2, 1966, pp. 201-223.

572 Véase n. 463.

573 "Tal vez sea el gusto de 'vivir todas las vidas' del que habla Flaubert y de aprovechar todas las ocasiones de entrar en la aventura que representa cada vez el descubrimiento de nuevos medios [...] lo que me llevó a interesarme en los mundos sociales más diversos. [...] Así, pude participar en pensamiento en universos muy alejados de los míos, pasados o presentes, como los de la nobleza o de la gran banca, de los bailarines de la Opéra o de los actores del Théâtre Français [la Comédie Française, N. de E.], de los tasadores públicos o de los notarios" (P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, ob. cit., p. 87-88).

574 Véase n. 523.

ese espacio más que como una red de relaciones objetivas (y ya no como una red de interacciones) entre posiciones que impondrán sus coerciones a los ocupantes de las distintas posiciones. Para ir un poco más lejos, podría decirse que el campo es un espacio de fuerzas posibles que se ejercerán en cualquiera que entre al espacio, primero en forma de fuerzas de exclusión que dificultan la entrada y, una vez que estamos adentro, en forma de fuerzas que nos empujan en un sentido o en el otro.

Si tuviera que resumir todo lo que tengo para decir en una frase, me valdría de una imagen (lo señalo porque Marx la empleó): en definitiva, el mundo social está constituido por espacios de fuerzas que pueden no ejercerse o que van a ejercerse tan pronto como una cosa entre en él; esta cosa sufrirá la fuerza y su capacidad de resistencia a esta fuerza será proporcional a su capital, es decir, a su habitus, a su capital incorporado y a su capital objetivado. Para usar otra metáfora, podría decirse que el campo es un espacio en relieve, lo cual significa que, al tratarse del espacio de las disciplinas, por ejemplo, si quieren ir de la geografía a las matemáticas, sube. La imagen implica también que, si alguien viene de muy abajo, estará nervioso, tenso, y se notará. Si, hace un momento, para explicar una estrategia de condescendencia, había que suponer algo que fuera trascendente, lo mismo sucede para explicar esta observación fenoménica de que aquellos que llamamos "advenedizos" -palabra peyorativa porque expresa el punto de vista de los dominantes (son los "llegados con atraso", [...] los que llegaron últimos)- suelen estar marcados por la huella del efecto que ejercen en ellos las fuerzas del campo al que deben oponerse, mientras que aquellos que nacieron en la posición que ocupan flotan en estado de ingravidez. Esta metáfora que empleé, como todas las metáforas, es falsa, peligrosa, provisoria, para destruir, etc., pero es útil pedagógicamente porque permite respaldar análisis un poco pedestres.

CAMPO Y REPRESENTACIÓN DE LA SITUACIÓN

Vuelvo a la distinción entre estructura e interacción. La estructura de las posiciones en las cuales los agentes se hallan comprometidos constriñe la interacción, y puede actuar por mediación de la representación que las personas tienen de la estructura -aquí es cuando el interaccionismo vuelve a resultar interesante-. Retomaré más en detalle esta cuestión. Una de las preguntas que plantea el pensamiento en términos de campo y que me interesó mucho es la del modo de acción de estas fuerzas posibles. ¿Se ejercen como en un campo físico? ¿Hay que llevar la analogía

con la física hasta el extremo y decir que el campo, tal como lo describí, es un campo de fuerzas que actuaría de una manera determinada en las personas que entran, o estas fuerzas sólo se ejercen bajo ciertas condiciones, es decir, en agentes predispuestos a sufrirlas, en la medida en que las conocen y las reconocen? El interaccionismo que, por su genealogía, es producto –si esto tiene un sentido– del cruzamiento de la fenomenología (por obra de Schütz)[575] y de la psicología social de Mead,[576] presta mucha atención a los fenómenos de significación y tiende a encontrar el principio explicativo de las conductas en las interacciones, vale decir, en la representación que los sujetos tienen de la interacción. Así, Anselm Strauss, uno de los principales representantes de la corriente interaccionista, intentó formalizar la noción de espacio de interacciones, que es tangente a la noción de campo, por medio del concepto de *awareness context*,[577] el contexto de conciencia: lo que sería determinante en las prácticas, según Strauss, sería la conciencia que los agentes tienen de la conciencia que los otros agentes tienen de su conciencia; estamos en una suerte de juego de espejo infinito (los interaccionistas estuvieron muy influidos por los fenomenólogos como Schütz, Husserl, etc., pero también por el primer Sartre). Para Strauss, la interacción tendría como principio lo que él llama la "situación" –esta palabra "situación" suele ser la que circula en la psicología social–, es decir, en definitiva, la representación que los agentes tienen de la situación, entendida como la representación que los agentes tienen de la representación que los otros agentes tienen de ellos mismos (de nuevo, el juego del espejo infinito).

En Goffman, hay un intento que remite, en gran medida, al pensamiento marginalista: el mundo social sería la agregación de todas las acciones inspiradas por la representación que los agentes tienen de la representación que los otros agentes tienen de su acción; y la agregación de todas esta acciones, referidas sucesivamente a las otras y al valor que los otros dan a su propia acción, daría la trascendencia social.[578] Es interesan-

575 Véase n. 298.

576 Véase en especial George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société* [1934], trad. fr. de Jean Cazeneuve y otros, París, PUF, 1963 [ed. cast.: *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1982].

577 Véase en especial Barney Glaser y Anselm Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1965.

578 Véase Erving Goffman, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1974 (trad. fr. de Isaac Joseph, posterior al curso: *Les cadres de l'expérience*, París, Minuit, 1991 [ed. cast.: *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006]).

te porque, si seguimos en esta lógica, llegamos a una filosofía del mundo social según la cual cada una de nuestras acciones, por ejemplo, de respeto, contribuye a las estructuras de respeto que no son más que la agregación de todas las acciones respetuosas. En cambio, desde una perspectiva estructuralista, las acciones de respeto serán una de las expresiones (por cierto, con la misma entidad que muchas acciones de falta de respeto que, al sólo estar producidas por la lógica de la inversión, reconocen las estructuras en el acto mismo [realizado] para negarlas) de las estructuras de respeto que son trascendentes a las acciones individuales de respeto con las cuales estas estructuras trascendentes se expresan. No sé si estoy siendo claro, pero ¡hago lo que puedo para serlo! Las cuestiones en juego son enormes, teórica y políticamente, ya que la primera visión conduce, finalmente, a una visión liberal, marginalista o espontaneísta, según si se pone el acento de un lado o del otro. Siguiendo esta lógica, cada cual actuará, según el principio de la acción, en función de las percepciones que tiene de los otros y de las percepciones que los otros tienen de él. Lo cual no es falso. Entonces, no podemos concluir, contra el interaccionismo, en un puro fisicalismo, según el cual los agentes sociales serían como limallas lanzadas a un campo. De hecho, pienso que los agentes sociales están determinados en sus conductas por la representación de sí mismos y de los otros, habida cuenta de que esta representación de los otros es función de la posición que el representante, aquel que se representa, y el representado ocupan [respectivamente] en el espacio objetivo.

Así, es cierto que la representación interviene, pero está estructurada por las estructuras del representante y del representado. Según mi posición en el espacio, no veré lo mismo; según sea dominante o dominado, veré al mundo desde arriba o desde abajo y, al mismo tiempo, veré otra cosa. Mi representación del mundo podrá entonces ser el principio de mi acción, pero no será más que un principio aparente porque la representación misma será el producto de las estructuras que estructuran esta representación. Dicho de otro modo: si hay un espacio de los *situs*, si hay un espacio de las posiciones, el análisis de los *situs* que es la sociología, es decir, el análisis topológico de este espacio, implica a la vez el análisis de las posiciones y el análisis de las representaciones que los agentes tienen de sus posiciones y de las otras posiciones y, al mismo tiempo, el análisis de las tomas de posición que, en función de sus representaciones, de sus posiciones y de sus disposiciones, los agentes tendrán sobre este espacio, en este espacio, en forma de acciones, en forma de opiniones declaradas, etc.

ESPACIO DE LAS RELACIONES OBJETIVAS Y ESPACIO DE LAS INTERACCIONES

Creo que están convencidos, pero tengo que prolongar un poco este análisis. Si fuera por mí, pasaría... [*risas*] pero insisto, porque sé –es también por esta razón que antes mencioné la genealogía– que son cosas muy lentas, muy largas para comprender. Las comprendemos muy rápido, pero en un nivel abstracto. Es como la frase "Las rupturas epistemológicas son rupturas sociales": la comprendemos en tres segundos, pero hace falta una vida entera para que se vuelva un principio real de práctica; en la sociología hay un costado "iniciación al zen" que exige trabajar durante mucho tiempo, porque las cosas pueden comprenderse de manera muy diferente. En mi docencia, siempre [siento] este conflicto entre la comunicación del discurso, que podemos comprender muy fácilmente y muy rápido, y la comunicación de algo que debería estar vehiculizado por el discurso, pero que el discurso vehiculiza muy rara vez: una conversión profunda de las disposiciones, de los modos de pensamiento, etc.

Prolongo un poco este tema con un ejemplo con el que, creo yo, las cosas quedarán más claras. El interaccionismo distingue, en el intercambio de un mensaje, el hecho de que todos los mensajes comunican simultáneamente un contenido informativo (un mensaje que dice algo) y ciertos datos sobre el emisor del mensaje, sobre la estructura en la cual se efectúa la comunicación (comunica, por ejemplo, una orden). Es una vertiente por la cual los interaccionistas redescubren los clásicos análisis de Austin:[579] decir algo siempre es decir algo sobre las condiciones en las cuales decimos lo que decimos. Es un principio simple y extremadamente importante, por ejemplo, desde el punto de vista de una sociolingüística.

Lo que hacen los interaccionistas está muy bien, pero olvidan preguntar de dónde viene la fuerza de ese metamensaje que el mensaje comunica sobre las condiciones de su propia recepción. En realidad, habría que decir que cada mensaje tiende a o pretende comunicar un mensaje sobre el emisor del mensaje y, por ende, sobre las condiciones de la recepción adecuada. Cada mensaje incluye al menos el pedido de que se le preste oído y se le de crédito; hablar significa: "¡Otórgueme al menos eso: escúcheme!". Ahora bien, evidentemente no es algo que se obtiene de forma automática. Los interaccionistas ni siquiera se interrogan –porque no

579 J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, ob. cit. Véanse los desarrollos que P. Bourdieu le dedica durante este curso en *Ce que parler veut dire*, ob. cit.; reed. en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., en especial pp. 108-110.

está en su modo de pensamiento– sobre las condiciones requeridas para que este metamensaje que abarca todo el mensaje se escuche, para que sea eficaz, lo cual constituye el problema de la autoridad, de las condiciones sociales en las que el mensaje no sólo se conoce, sino también se reconoce como legítimo, vale decir, digno de ser no solamente escuchado, sino también creído e incluso obedecido.

Último ejemplo de desfase. Con la escuela de Palo Alto, aparecen lecturas interaccionistas de la familia como espacio de interacciones[580] (ahora está de moda en París, con quince años de retraso) y se reprocha al psicoanálisis ortodoxo el hecho de haber olvidado (lo cual es a la vez cierto y no, pero a veces, efectivamente, hay que decir algo) que el espacio en el que se llevan a cabo las experiencias originarias es un espacio social. Se cree haber introducido lo social hablando, ya no de experiencias individuales, sino de interacciones. Así, se reemplaza al individuo en su historia individual mediante una red de interacciones en las que participa, como si la familia no fuera otra cosa más que la agregación de todas las interacciones, de las cuales el sujeto en consideración pudo haber sido el lugar o el objeto. De hecho, es muy fácil mostrar que, desde el punto de vista estructural como lo describo, las interacciones en el interior de la familia sólo tienen sentido como actualización de una estructura (por ejemplo, la división del trabajo entre los sexos) tal como se retraduce en el espacio de la familia bajo la forma de desigualdades económicas entre, por ejemplo, el padre y la madre. En muchas sociedades, la división entre los sexos se retraduce en la división económica. En una sociedad en la que el patrimonio se transmite por los dos linajes, la dominación masculina puede también coincidir, en ciertos casos, con una dominación femenina, cuando la mujer, en el plano económico, es más rica que el hombre, lo cual resulta en estructuras quiásticas. Y podemos preguntarnos qué efecto tiene el hecho de ser (o no) producto de una estructura quiástica en la estructuración de una personalidad.

No prolongo el análisis porque, como yo ya lo hice tres o cuatro veces, podrán desarrollarlo ustedes mismos, pero notamos que si considerar la familia como un "espacio de interacciones" marca un progreso, es un tipo de progreso que oculta otro. Comprender la familia como una estructura de interacciones no significa hacer su sociología. Tampoco significa hacer una psicología social sobre ella (pienso que la psicología

580 Varios trabajos fundadores de la escuela de Palo Alto acababan de ser traducidos por el sello Seuil; entre ellos se destaca Paul Watzlawick y John H. Weakland (dirs.), *Sur l'interaction. Palo Alto (1965-1974), une nouvelle approche thérapeutique* [1977], trad. fr., París, Seuil, 1981.

social sólo existe subordinada a un análisis de tipo estructural). Esto no es de ningún modo en términos de jerarquía de las disciplinas: a mi parecer, un análisis de las interacciones que ignora las interacciones como lugares de actualización de las estructuras es ideológico. De allí que la psicología social tenga tanto éxito (en las empresas, etc.): permite hacer creer que manipulamos estructuras cuando en realidad manipulamos cosas estructuradas por las estructuras, lo cual permite no tocar las estructuras y contentarse con disponerlas. Desde luego, en la familia, estudiar las interacciones tal vez sea la única manera de asir las estructuras. Con una observación profunda –continua– del tiempo que el padre y la madre hablan en la mesa, de sus tomas de palabra, etc., podríamos, entre otras cosas, asir la estructura. Ahora bien, al estudiar también las genealogías, las profesiones de los padres y los abuelos, el capital económico, cultural, social, aportado por los dos cónyuges o por los dos linajes, etc., podemos encontrar el principio de comprensión y la explicación de las distintas interacciones observadas. Así, las estructuras de los dos espacios –el de las interacciones y el de las relaciones de fuerza objetivas– siempre deben ser pensadas conjuntamente.

CAMPO, GRUPO, POBLACIÓN, INDIVIDUO

Luego de esta distinción entre el espacio de relaciones objetivas y el espacio de las interacciones, avanzaré mucho más rápido con una segunda distinción de la que ya hablé un poco: campo contra grupo, o contra población. Iré rápido, pero creo que es bastante útil, porque en nuestros días cualquier persona cultivada ya estuvo, en distinto grado, expuesta al discurso durkheimiano sobre las representaciones colectivas y sobre el todo que no es igual a la suma de las partes.[581] De hecho, pienso que la noción de campo permite comprender tanto lo que Durkheim quiso nombrar toda su vida, como así también por qué [su intención] se volcó hacia una suerte de metafísica holística (con su extremadamente peligrosa dimensión política) que fue a menudo denunciada. La noción de campo permite evitar otra oposición en la cual suele encerrarse la sociología, la oposición entre lo individual y el grupo. Al no haber constituido el efecto de medio o el efecto de campo, Durkheim no dejó de pensar en la alternativa de lo individual y lo colectivo (es una oposición que

581 É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ob. cit., p. 102.

siempre reaparece). Desde mi punto de vista, pero dudo en decirlo, le faltaban las nociones de "campo" y de "habitus" y, al mismo tiempo, giró toda su vida en torno a la oposición entre grupo e individuo.

Sobre el habitus, ya di mis explicaciones. Ahora diré algunas palabras sobre la noción de campo. Durkheim intuía un efecto de campo que se manifiesta así: cuando los acoplamientos entre dos fenómenos cambian, los resultados cambian, incluso si los elementos no han cambiado; cuando ustedes cambian la relación entre dos elementos que permanecen físicamente idénticos, obtienen efectos distintos. A partir de este efecto relacional, Durkheim concluyó la existencia de una eficacia del todo, del colectivo o del grupo como totalidad que trasciende la suma de sus partes. En realidad, pienso que, al hablar de campo, se busca nombrar un efecto simple: el espacio de las *grandes écoles*, por ejemplo, produce algo que no es reductible a lo que produciría cada *grande école* en estado separado. Menciono uno de estos efectos. Como sería muy largo de explicitar, sólo doy su principio: las *grandes écoles*, a grandes rasgos, contribuyen a reproducir la élite o la clase dominante, etc., pero el espacio que forman produce un efecto mucho más sutil e irreductible a los efectos individuales de cada *école*, al reproducir una estructura de diferencias que es, en gran medida, la estructura misma de la clase dominante y de la división del trabajo de dominación. Retomaré este análisis,[582] pero no tengo mejor ejemplo para hacer sentir que los campos pueden producir efectos en tanto tales. En este caso, en definitiva, el campo reproduce un sistema de diferencias (que es un sistema de relaciones). Como ya lo mencioné antes, no reitero el hecho de que, para pensar en términos de campo, hay que evitar la tentación, inherente a la noción ordinaria de grupo, de pensar en términos de población.

REPRESENTACIONES Y SENTIDO PRÁCTICO

Tercera distinción que querría hacer y que ya esbocé a propósito del interaccionismo al reintroducir las representaciones: ¿hay que considerar los campos, de manera física, como campos de fuerzas o como campos de luchas, campos de acción en los cuales los agentes introducen sus

582 En especial en el curso del año académico1985-1986, del cual se conservó un manuscrito que luego fue publicado: Pierre Bourdieu, "Champ du pouvoir et division du travail de domination", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 190, 2011, pp. 126-139.

representaciones del campo? Evidentemente, ahora que tienen en mente el esquema que dibujé la primera clase, verán de inmediato que podemos pensar el campo en sí mismo, en cierto modo, como un espacio de posiciones que actúan como espacio de fuerzas posibles que se ejercen sobre aquellos que entran en él. Ahora bien, si sabemos que esos campos son aprehendidos por agentes sociales dotados de habitus, es decir, de esquemas de percepción y de apreciación, que les permiten estructurar ese espacio, percibirlo como ordenado, y no como tal, a partir de sus manifestaciones, [...] vemos que el campo de fuerzas funciona también como espacio actuado y, en cierto modo, representado.

Si ahora hacemos reingresar todo lo que dije sobre la noción de habitus, el espacio social puede entonces ser constituido como significante por el sentido práctico sin ser constituido como espacio representado. Es importante y es por esta razón que me detengo en la palabra: el espacio social puede ponerse en acto conforme al modo práctico como espacio dotado de sentido para el sentido práctico, sin ser objeto como tal de una representación, incluso parcial. Dicho esto, es evidente que hay lugar para las representaciones. Explicaré un poco este tema, pero es algo que deberían haber entendido después de todo lo que dije sobre la noción de habitus. Lo dije y volví a decirlo durante todo un trimestre: uno de los peligros del pensamiento ordinario es pensar que sólo hay sentido si hay representación, mientras que puede haber sentido, para el sentido práctico, sin que haya representación en el sentido de "imagen mental" que dibuja una configuración visible, perceptible, objetivable, en forma de dibujo o de palabras. Así, el espacio puede ponerse en acto como algo que tiene sentido sin ser representado como tal, lo cual no significa que no haya representaciones parciales en él. Pienso que no se puede vivir en un espacio social sin representaciones.

Incluso si en un espacio social nos sentimos como pez en el agua, siempre hay un mínimo de representaciones; por las necesidades de la práctica, hacemos objetivaciones parciales. Por ejemplo, para vivir correctamente en el espacio de las universidades, hay que tener un dominio práctico de ese espacio. (El hecho de que, muy a menudo, cuando objetivaba ciertas palabras y a la vez me burlaba un poco, las personas se reían de inmediato, significaba que dominaban inmediatamente aquello de lo que estábamos hablando –la risa es un signo de comprensión inmediata–). Los agentes tienen un dominio de ese espacio y de los inicios de objetivación. Las injurias, por ejemplo, que cité varias veces ("bruto como un geógrafo") son, de este modo, inicios de objetivación, inicios de puesta en acto del espacio. Por lo tanto, los agentes sociales están a la vez estructurados, actuados por las estructuras de este espa-

cio que se les impone por mediación del sentido práctico que tienen de ese espacio y que en parte es producto de las estructuras de ese espacio y de los espacios homologados. (Esto es muy importante: si un universitario debiera desenvolverse en la universidad con un sentido práctico completamente producido por la universidad, o si un obispo debiera desenvolverse en el episcopado con un sentido práctico enteramente producido por la estructura del campo religioso, creo que no se desenvolverían completamente).

LAS HOMOLOGÍAS ENTRE CAMPOS

Dije "producto de este espacio o de los espacios homólogos": creo que uno de los efectos más originales de la noción de campo es que permite comprender los efectos de las homologías entre campos. Así, un geógrafo invertirá en sus relaciones con el filósofo cosas que podrá haber aprendido totalmente por fuera del campo y que por supuesto el campo le recordará permanentemente mediante un efecto de refuerzo –por ejemplo, un habitus ajustado al campo, pero adquirido en el espacio social que le es homólogo–. Si, en términos generales, todos los espacios tienden a organizarse según oposiciones +/- (el espacio de las clases sociales dominantes/dominados, etc.), las personas, en su sentido práctico de la orientación (el sentido práctico es un poco el sentido de la orientación: creo que es la metáfora adecuada), en el espacio de las disciplinas universitarias, podrán invertir algo que aprendieron en el espacio de las clases sociales, a partir de la base de la transferencia que permiten las homologías: dominante/dominado, masculino/femenino, inferior/superior, teórico/empírico, puro/impuro, desinteresado/interesado, etc.

Si el campo de fuerzas funciona es porque las fuerzas que se ejercen en él se ejercen por la intermediación de habitus que en cierta vertiente son producto del campo de fuerzas que se ejercen en ellos. Los habitus son producto de los condicionamientos ejercidos por las estructuras y este producto estructura el espacio en el que actúa. Cuando la coincidencia entre las estructuras estructurantes del habitus y las estructuras estructuradas del campo es perfecta, las cosas son obvias, el mundo es evidente, nos sentimos como un pez en el agua. Esta coincidencia perfecta nunca se nota, pero es el mecanismo. Las estructuras del habitus pues están determinadas por las estructuras del campo o de un campo homólogo, y, como tales, son el principio de la eficacia que, en la sincronía, las estructuras del campo ejercen sobre estos habitus bajo la forma

de sentido práctico, bajo la forma de "hay que hacerlo", de "me parece bien", de "me gusta eso", por consiguiente, bajo la forma de propensión, de adhesión, de *libido dominandi,* de *libido sciendi,* etc.

Concluyo brevemente: dejo para el próximo encuentro la oposición entre campo de fuerzas y campo de luchas, que es útil y que no podría dejar de incluir en la explicación sinóptica de las propiedades de la noción de campo. Por las necesidades del análisis, estaré obligado a distinguir dos momentos: 1) las propiedades del campo como campo de fuerzas, es decir, como espacio de posiciones que determinan conductas; 2) las propiedades del campo como campo de luchas destinadas a transformar o a conservar el campo de fuerzas, habida cuenta de que en cierta medida la fuerza en las luchas por transformar o conservar el campo de fuerzas siempre depende de la posición ocupada en el campo de fuerzas. Distinguiré, entonces, las dos definiciones de la noción de campo por razones pedagógicas. Ahora bien, es importante que tengan en cuenta que es una distinción escolar, indispensable para comprender ciertas propiedades que simultáneamente deben ser superadas.

Clase del 11 de enero de 1983

Fisicalismo y semiologismo • *La estructura como historia cristalizada* • *La ruleta y el póquer* • *La alternativa de la renta o de la venta* • Amor fati • *El terreno productivo del campo literario* • *El arte contra el método: ideología carismática y "sociología de la literatura"* • *El campo como mediación* • *Campo literario e intertextualidad* • *Una estructura en quiasma* • *Autonomización, jerarquización, institucionalización* • *Los intelectuales en el campo de producción cultural*

Como ya no cuento con mucho más tiempo, propongo una reorientación parcial del análisis teórico sobre la noción de campo. Intentaré concluir diciendo lo esencial, en el plano teórico, sobre lo que tenía para decir sobre esa noción, y proponer un análisis sistemático en estos términos, tomando como terreno de aplicación el campo literario, que es el terreno por excelencia respecto del cual se constituyó la noción de campo y en el cual se impuso como instrumento de conocimiento. Es el terreno donde funciona desde hace más tiempo y donde se encuentra la mayor acumulación de trabajos, propios o realizados por otros. Me parece entonces que permite, mejor que otros terrenos, mostrar la fecundidad de la noción, las dificultades que encuentra y los problemas que plantea.[583]

FISICALISMO Y SEMIOLOGISMO

Me gustaría continuar velozmente la reflexión con la que los dejé la última vez, a propósito de la necesidad de mantener juntas dos expresiones de la noción de campo: el campo como campo de fuerzas y el campo como campo de luchas o campo de acciones. En cierto modo, la distinción entre

583 P. Bourdieu desarrollará todos los temas que trata en esta clase en *Les règles de l'art*, ob. cit.

campo de fuerzas y campo de acciones es artificial: se impuso por las necesidades de la exposición, y sólo por ellas. Al mismo tiempo, es relativamente insuperable en la medida en que indica una prioridad metodológica. Querría insistir rápidamente en esto: la definición del campo como campo de fuerzas o como espacio de posiciones posibles es epistemológicamente prioritaria en el sentido de que a cada instante, en un campo, las luchas, las estrategias, las acciones, dependen del estado de las relaciones de fuerza. Así, desde el punto de vista de un razonamiento científico, es indispensable comenzar construyendo este espacio y esta estructura objetiva en la medida en que es explicativa de lo que sucede en el espacio estudiado; es el postulado materialista lo que se afirma en esta prioridad.

Este campo es un campo de fuerzas, pero es también un campo de luchas destinadas a transformar o a conservar este campo de fuerzas, y a su vez estas luchas están determinadas en su forma y su orientación por la estructura del campo de fuerzas. Este discurso que acaso parezca circular me resulta necesario para evitar las alternativas y las dicotomías que se imponen –no es por azar– al pensamiento social de manera particularmente enérgica. Un artículo se ha ocupado de la frecuencia de las dicotomías [...] en el pensamiento social, que se constituyó en torno a oposiciones como la de comunidad/sociedad. Casi siempre, estas oposiciones entre dos términos tienen una eficacia social muy grande, pero una eficacia científica muy baja. Tienen una eficacia social muy grande ya que, por lo general, corresponden a oposiciones sociales y conflictos sociales reales, visto que los conflictos se estructuran de manera dualista, incluso cuando hay una tercera posición, una tercera vía. El pensamiento de tipo dualista se extrapola así muy naturalmente de la objetividad social al pensamiento social que pretende objetividad. Entonces, lo que se importa al pensamiento social es lo social en estado bruto. Muy a menudo, en mi experiencia como investigador –no por una petición de principio, sino por la lógica de mi trabajo–, tuve que superar estas alternativas que evitan pensar la realidad en su complejidad. En el caso particular, la doble definición que propongo es útil y a la vez está destinada a ser superada. Permite pensar una diferencia y superarla de manera muy real por el hecho de haberla constituido claramente como tal.

Si digo que el campo es un campo de fuerzas pero también un campo de luchas destinadas a transformar o a conservar este campo de fuerzas, lo hago contra dos posiciones ante las cuales la sociología y la ciencia social en general no dejan de movilizarse, porque lo propio de estas oposiciones duales es ser eternas, es regresar siempre bajo formas apenas transformadas, lo cual alimenta una *philosophia perennis* que me parece que evita la entrada a un movimiento científico progresivo, sin hablar del refuerzo que

estas oposiciones dualistas encuentran en las necesidades de la pedagogía y la comodidad de las exposiciones en tres puntos. Así, estas oposiciones tienen de su lado una fuerza social extraordinaria, y nos ponemos en una posición difícil cuando intentamos superarlas, sobre todo porque estas posiciones de superación, salvo que se presenten como una superación hegeliana, con todo lo que eso puede ocultar de metafísico, suelen ser percibidas como eclécticas por personas cuyas categorías de percepción no son más que estas categorías dualistas. Es una ley de la percepción: ustedes ven sólo en función de las estructuras de percepción y, como la mayoría de las mentes están socialmente constituidas para pensar según estas categorías, cualquier superación, cuando no pasa desapercibida, es reducida a un defecto, [...] o condenada como ecléctica (el eclecticismo, como ya saben, es el infierno del pensamiento: acordamos en condenarlo de todos lados). Estas son cosas relativamente importantes, aunque sean exteriores a lo que contaré, para ayudar a recibir lo que intentaré decir.

Entonces, mi definición se esfuerza por superar los dos polos entre los cuales se orienta constantemente la discusión científica en ciencias sociales. Por un lado, está *grosso modo* el fisicalismo, cuya fórmula "tratar los hechos sociales como cosas"[584] es la definición más clara, más precisa. Según esta posición epistemológica, que constituye el mundo social conforme al modo del mundo físico, el campo es un campo de fuerzas, un campo espacial de posiciones, un espacio de fuerzas que se ejercerán sobre cada objeto que entre en él. No hay palabra cómoda para designar la otra posición. Desde luego, podemos oponer al fisicalismo una forma de personalismo, de espiritualismo, de subjetivismo. En la época contemporánea, podríamos llamar a esto, aunque nadie lo haya reclamado, "polo semiológico". Correspondería a lo que en Francia llamamos "estructuralismo", es decir, una manera de definir el mundo social como lugar de comunicación, como sistema de signos, ya que las acciones en el mundo social se entienden como actos de comunicación, intercambios en el sentido de intercambios simbólicos (los intercambios matrimoniales, por ejemplo, son vistos como intercambios de mujeres tratadas como símbolos). Esta suerte de visión semiologista se opone a la visión fisicalista. Trata los hechos sociales como signos cuando la otra trata los hechos sociales como cosas. Conduce a reducir las cosas sociales a sistemas de signos. Al decir que el campo es un campo de fuerzas pero que es también un campo de luchas que busca conservar o transformar el campo de fuerzas, supero la oposición. Digo que el campo es un espacio cuasi físico

584 É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ob. cit., p. 27.

en el cual los agentes están sometidos a fuerzas que se les imponen y que orientan sus acciones, pero que estos agentes que tienen disposiciones socialmente constituidas, que llamo "habitus", a través de las cuales perciben este campo de fuerzas, no están manipulados por el campo de fuerzas, como la limalla. Ellos "piensan"; se sitúan prácticamente respecto a este espacio, sea bajo el modo del sentido práctico, sea, con menos frecuencia, bajo el modo de la representación, y, al mismo tiempo, constituyen este espacio. Lo actúan mientras él actúa sobre ellos: actúan este espacio según una lógica que, en gran parte, este espacio impone.

LA ESTRUCTURA COMO HISTORIA CRISTALIZADA

Para tomar el ejemplo de los escritores: si alguno de ustedes desea ser escritor, entra a un espacio constituido en el que hay fuerzas que se ejercerán sobre él. Hay ambiciones, escritores ya establecidos, la Academia, lugares de consagración; hay una estructura del capital ya objetivada, gente conocida, gente desconocida, etc. Al entrar como un desconocido, deberá hacerse un nombre y estará sometido a fuerzas que se ejercerán sobre él de diferente manera, según tenga (o no) capital en otra parte. A pesar de esto, no será sacudido como una brizna de paja. Habrá acciones. Por ejemplo, podrá proponer, por un error de percepción, su manuscrito a un editor que no corresponde a su posición y, si lo que digo es cierto, lo enviarán de regreso a su lugar natural, al sitio donde habría ido directamente si hubiera tenido sentido de la orientación. Irá a proponer un manuscrito a Laffont y lo enviarán a Minuit (por cierto, en líneas generales, sucederá lo contrario).[585] Entonces la ley del campo se ejercerá sobre él, no de manera mecánica, sino a través de la percepción que él tendrá de ese campo, y esa percepción puede ser más o menos exacta. Lo conducirá de inmediato hacia su lugar natural, si nació bien, si su habitus está moldeado por las leyes homólogas a las del campo al que estará sometido y, por consiguiente, si es un producto del campo.

El teatro, por ejemplo, es uno de los ámbitos donde existe una fuerte herencia profesional y donde, para triunfar, en cierto modo hay que haber nacido en su ambiente. Sin relaciones en el entorno del teatro, prime-

585 P. Bourdieu retomará en 1999 la estructura del campo de edición y la orientación de los ingresantes: "Une révolution conservatrice dans l'édition", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 126-127, 1999, pp. 3-28.

ro, uno no tiene ganas [de escribir] teatro y, si a pesar de todo las tiene, las posibilidades de que se represente su obra son nulas. Entonces, las fuerzas que se ejercen sobre el nuevo ingresante, sobre esta partícula que entró al campo, se ejercen con acciones que suponen actos de percepción: se leerán o no se leerán sus manuscritos, se realizarán actos de juicio orientados por un sentido práctico de la conveniencia ("está permitido" o "no está permitido", "conviene" o "no conviene", "tendrá éxito" o "no lo tendrá"). Esas acciones se ejercen sobre un sujeto, y él mismo se orienta, se desplaza en el espacio, en función del *impetus* autónomo, que no es completamente un producto de fuerzas externas. Por ejemplo, si quiere a toda costa ser publicado en el polo más prestigioso simbólicamente y menos gratificante económicamente, puede elegir no ser editado antes que publicar en un lugar que no coincide con la idea que tiene de sí mismo.

Así, esta suerte de dialéctica entre la posición –vale decir, el campo como campo de fuerzas– y las disposiciones, por medio de las cuales el campo de fuerzas se constituye como campo de luchas, es a la vez el principio de la estructura y del cambio del campo. Veamos una oposición más que causó estragos: la dicotomía en las disertaciones escolares entre "estructura y cambio", "estructura e historia". En la definición que les propuse, es evidente que la estructura es la historia y que la historia es la estructura. La estructura es la historia cristalizada y, a cada momento, la historia estará, si no regida, al menos orientada en buena medida por la estructura: lo que los agentes harán (o intentarán hacer) en un espacio para transformar la estructura, es decir, la distribución del capital, en determinado momento, dependerá de su posición en la estructura, es decir, del capital que adquirieron.

LA RULETA Y EL PÓQUER

Es la analogía del jugador de póquer que usé varias veces. Podemos imaginar un mundo social cuyo modelo sería un juego totalmente no acumulativo, como la ruleta. Ese mundo en el cual en cada jugada volvemos a partir de cero no se corresponde en modo alguno con el modelo que propone el jugador de póquer. Pienso que, si el juego ejerce una fascinación casi metafísica,[586] se debe a que es uno de los únicos lugares donde,

586 P. Bourdieu retomará esta analogía en las *Méditations pascaliennes*, ob. cit., "Points Essais", p. 310, poniéndola en relación con *El jugador* de Dostoievski.

en un instante, se puede cambiar radicalmente de posición social. Es un lugar que da una experiencia del Dios cartesiano, de creación continua: si sale eso, me vuelvo más poderoso, más rico, etc. Es uno de los únicos sitios donde las leyes sociales pueden estar bruscamente suspendidas o aniquiladas. En la mayoría de los juegos, sin embargo, las estrategias mismas de los jugadores dependen de las jugadas anteriores. Y el mundo social es de este tipo: a cada momento, el jugador podrá fanfarronear o, al contrario, pasar; su audacia dependerá de la pila de fichas que tenga delante de él.

Una de las propiedades del espacio social que describo está relacionada con el hecho de que en el mundo social estas fichas son de distinta índole.[587] Son las diferentes especies de capital: hay fichas económicas, fichas culturales, fichas sociales. Según la importancia global de la cantidad de fichas y la estructura –el jugador puede tener solamente fichas económicas, o a la vez fichas sociales y fichas económicas, o un poco de fichas de los tres tipos–, las estrategias serán distintas. No olvidemos que esta estructura además deberá parte de sus propiedades a sus relaciones con otras estructuras: ante mí puede estar alguien que ya no tiene nada u otro que tiene aún más. Hay una estructura de las estructuras de capital, que será conocida o desconocida, y es un punto interesante. En un juego, es muy importante tener información sobre lo que los otros tienen. Ahora bien, en el mundo social, se sabe lo que los otros tienen sin saberlo completamente. El juego social tal vez cambiaría por completo si se conociera a cada momento su propia estructura y las otras estructuras, por ejemplo, si los ingresos estuvieran publicados. Una parte de la especificidad, de la originalidad, del hecho social se debe a que las personas no carecen de información sobre el volumen y la estructura del capital de las personas con las que juegan, pero al mismo tiempo casi nunca tienen la información total.

El juego de los distintos jugadores dependerá entonces, a cada momento, de la estructura de la distribución del capital, es decir, no sólo de la estructura y del volumen del capital que posee un jugador, sino del valor relativo, relacional, estructural, de esta estructura de capital en la estructura de todos los capitales de todos los agentes posibles. Una propiedad muy simple y muy importante, por ejemplo, en el campo literario es la audacia. Por otra parte, es verdad en la mayoría de los uni-

587 Sobre esta propiedad de los campos y la imagen del juego y de las fichas, véase "Quelques propriétés générales des champs", *Questions de Sociologie*, ob. cit., pp. 113-120.

versos. Hay posiciones sociales que uno no puede ocupar, que uno no puede tener la idea de ocupar, hacia las cuales uno no puede dirigirse, excepto si tiene una alta idea de sí mismo. De estas posiciones que son típicamente posiciones raras, difíciles de mantener, se apropian personas que tienen la propiedad específica de contar con respaldos. Es algo muy simple: tenemos tanta más audacia cuanto menos arriesgamos. Cuando las personas toman riesgos aparentemente considerables, significa, a pesar de todo, que arriesgan menos que otros. En el campo literario, por ejemplo, es el riesgo de las posiciones de vanguardia, que en general supone mantenerse mucho tiempo sin mercado. La ideología carismática del medio describe esta ley de vanguardia que dice que debemos trabajar para la posteridad, producir nuestro propio mercado, lo cual es cierto, incluso si está tan transfigurado ideológicamente que debemos prestar atención. Estas posiciones suponen trabajar para un mercado que aún no existe, pero hace falta vivir y reproducir al productor. Existen soluciones de todo tipo para superar este problema. A veces, estos escritores tienen mujeres que trabajan, que trabajan duro. También están los pequeños oficios: los oficios de peón en el siglo XIX, los oficios en la edición, etc. Y hay una solución sin la cual una parte enorme de la pintura del siglo XIX no existiría: la renta.

LA ALTERNATIVA DE LA RENTA O DE LA VENTA

Es, en suma, la alternativa de la renta y de la venta: están aquellos que eligen vivir de su literatura y de quienes se dice que son "vendidos", "comerciales", y están aquellos como Flaubert, de quien Goncourt dice: "Qué suerte tiene Flaubert, él tiene la renta".[588] Sin la renta tal vez no habríamos tenido a Flaubert. La estructura de la distribución del capital objetivado o incorporado es, a cada momento, el principio a partir del cual se engendran las estrategias, habida cuenta de que en esto hay una autonomía relativa –este punto es importante para no caer en una visión mecanicista y determinista– de las disposiciones en relación con las posiciones. En un espacio, una

588 Sobre la alternativa de la renta y de la venta, véase *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 142-143. Al respecto se cita a Théophile Gautier y Ernest Feydeau: "Flaubert tiene más ingenio que nosotros, [...] tuvo la inteligencia de llegar al mundo con un patrimonio cualquiera, cosa absolutamente indispensable para cualquiera que 'quiera hacer arte'" (Ernest Feydeau, *Théophile Gautier: souvenirs intimes*, París, Plon, 1874, pp. 126-127).

posición, sea cual fuere (dominante o dominada, etc.), rige en gran parte las estrategias de sus ocupantes, en la medida en que es aquello a través de lo cual se ejercen las fuerzas del campo. Dicho esto, y es en este sentido que el campo de fuerzas no es un simple campo de fuerzas, este efecto de posición dependerá de las disposiciones del ocupante de la posición. Dependerá también de la naturaleza de las posiciones que, como había señalado antes, son más o menos restrictivas, están más o menos definidas.

Muchas elecciones de carrera, por ejemplo, atañen a la alternativa de la renta y de la venta: es la elección de hacerse escritor o universitario –o crítico en el siglo XIX–, la elección entre, por un lado, audacia, apuestas arriesgadas y grandes beneficios muy inciertos, y, por el otro, menos audacia, apuestas seguras, pero mucho menos valor. Esto genera dos tipos de personajes muy diferentes. La profesión de escritor tiene la particularidad de ser en buena medida altamente indeterminada, aunque sin ser completamente abierta: hay momentos en los que no es para nada abierta y, a veces, porque hubo un escritor antes, se hereda una posición, al menos definida por el hecho de que el gran hombre fue Hugo o Théophile Gautier; entonces hay que contar con este acervo, etc. Dicho esto, esta definición se impone en los límites de las disposiciones de aquel que se enfrenta a [la posición en cuestión] y la historia será la resultante del enfrentamiento entre esta posición y esas disposiciones, sea que las disposiciones logren transformar la posición, sea que la posición transforme las disposiciones, sea que se trate de una suerte de lucha permanente con compromisos, cambios, etc.

AMOR FATI

Para resumir esta primera cuestión: el campo se define como un campo de fuerzas posibles, un espacio donde se manifiestan fuerzas desde el momento en que un agente llega a entrar en él. Incluso podríamos hablar de un espacio al cual se nos arroja, se nos empuja, se nos orienta, incluso si estas fuerzas no se viven directamente como fuerzas, incluso si son aprehendidas –ahora aparece la segunda cuestión–, por ejemplo, como vocación. Una de las astucias de la razón social es que el mundo social los envía con pleno entusiasmo allí donde quiere que vayan, y ustedes no desearían ir por nada en el mundo a otro sitio que no sea aquel al que quiere enviarlos. Es el *amor fati* que describí varias veces.[589] Para hacer-

589 Véase, por ejemplo, *La distinction*, ob. cit., pp. 199 y 211.

me entender, diré que la mayoría de las experiencias biográficas son de este tipo. La mayoría de las veces, vamos allí donde el mundo social nos hubiera enviado de todos modos, pero vamos contentos. Es lo que llamamos la vocación. Desde luego, hay excepciones, y son muy importantes: basta con que haya una sola para que cambie todo –es la libertad–.

El campo es pues un campo de fuerzas posibles que se ejerce sobre las personas que entran a este espacio, pero, por el hecho de que el mundo social –lo repetí bastante en la primera parte de mi curso– se realiza dos veces, en la objetividad de las estructuras y bajo la forma de la incorporación en el inconsciente, si se quiere, de los agentes, también es campo de acciones posibles. Y la oposición entre la estructura y el cambio, de la cual dije que me parecía totalmente artificial, corresponde a dos maneras de ver la misma cosa: cuando consideramos un estado de equilibrio de este campo de fuerzas que también es un campo de luchas (cuando entre dos jugadas miramos la pila de fichas), tenemos que tratar con una estructura y, según la fórmula hegeliana, "el ser es haberlo sido",[590] [este campo] es pasado objetivado, pasado reificado, adquirido acumulado, recursos acumulados; en otro cariz, es irreductible, porque a partir de la base de ese pasado se desarrollarán acciones destinadas a transformar ese pasado. Por ejemplo, precisamente sobre la base de su desposesión en la estructura y la distribución del capital en determinado momento del tiempo, los dominados pueden verse conducidos a intentar transformar la estructura, bajo ciertas condiciones y en ciertos contextos, cuando el acuerdo ordinario entre las estructuras objetivadas y las estructuras incorporadas haya sido suspendido. En el fondo, el modelo marxista que tenemos en mente de modo más o menos confuso, es un caso particular de un modelo tanto más general, que es aquel de las relaciones entre una estructura fundamentada en la oposición entre posiciones definidas por la posesión desigual de un capital cualquiera y un cambio que está inscripto, de alguna manera, en la estructura. De hecho, la estructura misma hace la oposición, origina las acciones que, según el lado en

590 "Esta extrañeza en el uso [en alemán del término *Wesen* ("esencia") con el auxiliar *Sein* ("ser") para designar el ser pasado como *gewesen* ("que ha sido")] se basa sobre una intuición exacta de la relación del ser con la esencia, aunque podemos seguramente considerar la esencia como el ser pasado, a propósito de lo cual aún cabe destacar que lo que pasó no por esto se niega de manera abstracta, sino solamente superada y entonces al mismo tiempo conservada" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I: *La science de la logique* [1830], trad. fr. de Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1979, [262], add. § 112, p. 547 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos, 2008]).

que estemos, apuntan a conservar o a transformar esta estructura. Digo esto rápidamente porque no quiero eternizar mis explicaciones sobre el tema, pero tampoco quiero dejarlo en suspenso.

EL TERRENO PRODUCTIVO DEL CAMPO LITERARIO

Ahora que dije lo esencial desde el punto de vista de los problemas que había planteado, querría pasar al ejemplo del campo literario, porque es un terreno en el cual la acumulación de trabajos es grande y porque en él podremos ver claramente la eficacia de este sistema de pensamiento que es antes que nada un método, una manera de pensar, y no una doctrina. No es algo a propósito de lo cual se habla, sino algo con lo cual se hace algo, con lo que se producen efectos. Por eso, me resulta más conveniente la solución que consiste en partir de un caso específico para presentar el funcionamiento del método que el formalismo de las exposiciones generales explicadas con ejemplos un poco discontinuos. Una de las razones por las cuales el terreno del campo literario o artístico es particularmente favorable a la aplicación de este método es que estos terrenos conducen a pensar de otra manera. La lógica según la cual este universo se propone al pensamiento, se piensa a sí mismo, es absolutamente antitética a la lógica que propongo con esta noción de campo; hay pocos terrenos en que la sociología espontánea, la sociología nativa, esté tan profundamente opuesta a la sociología que me parece adecuada científicamente. No es casual que sea uno de los terrenos donde la investigación sociológica es la más difícil, ya que los escritores, los artistas, se definen como singularidades irreductibles y rechazan de plano la interrogación, la investigación, etc. Ahora bien, al mismo tiempo, una vez superadas las dificultades, pienso que es uno de los terrenos donde mi método puede producir los efectos más fantásticos y el rendimiento en términos de audacia de una inversión intelectual puede ser máximo. Es un terreno donde, no bien empezamos a trabajar al respecto, tenemos la impresión de que es impensable que no hayamos pensado en él antes, y donde el material parece proponerse como si estuviera hecho para ser pensado de esta manera.

Es complicado (y ustedes deben pensar que lo que digo es contradictorio). Hay un discurso nativo sobre el mundo literario que excluye el enfoque científico. Es un discurso de tipo carismático según el cual el creador –la palabra es interesante– es hijo de sus obras. Es increado y no podría haber ciencia del creador increado que es su propia creación. (La socio-

logía de la filosofía se toparía con un obstáculo aún mayor, porque, al ser el creador que se piensa como creador, el filósofo no puede ser objeto de pensamiento para cualquier enfoque científico; se pretende capaz de pensar cualquier pensamiento pensándolo, pretende pensarse, fundarse a sí mismo, mejor que cualquier pensamiento). Dicho esto, una vez esbozada esta ideología profesional defensivo-ofensiva mediante la cual el artista se constituye como artista (y el filósofo como filósofo), es muy entretenido ver hasta qué punto el material se propone en cierto modo todo estructurado.

Tomo el ejemplo de la Encuesta Huret reeditada hace poco.[591] Huret era un periodista. Publicó en 1891 la investigación llamada "Encuesta Huret", que consistió en hacer para un periódico un cuestionario a todos los escritores relevantes en ese momento. El punto de partida es el naturalismo de Zola, que era a la vez dominante y despreciado, se dice a las personas: "El naturalismo murió" (es un clásico golpe de efecto del periodista desde que el campo intelectual se desarrolló) y se interroga sucesivamente a los representantes de la escuela simbolista, a la nueva escuela realista, los neonaturalistas, los sobrevivientes de los parnasianos, preguntándoles cada vez: "¿Qué opina usted: Zola está realmente muerto?". Se interroga al propio Zola, se interroga a todo el mundo, y este documento periodístico es, a mi parecer, el documento científico más interesante: en lugar de tomar como unidad, como suele hacer la historia literaria, una obra de un autor (*La Princesa de Clèves*, etc.), toda la obra de un autor, o un autor y su obra, toma como objeto, en una lógica periodística, el conjunto del espacio, a todas las personas relevantes que tienen un nombre o intentan hacerse uno. Los más jóvenes, los más oscuros, evidentemente están subrepresentados; la muestra no es perfecta, pero tenemos un panorama del espacio.

Si leen el libro en sus intervalos, teniendo en mente la noción de campo, verán que no hay frase que no sea relacional: incluso –y sobre todo– cuando los escritores hablan realmente de ellos mismos, sólo hablan de los otros. Desde ya, el autor de la encuesta recopila este tipo de discursos porque los interroga sistemáticamente, al menos sobre las grandes posiciones de la época; si les hubiera preguntado: "¿Cuándo escribe usted, querido maestro, más bien por la mañana o por la noche?", probablemente habrían pensado de manera menos relacional, menos estructural. Dicho esto, la incitación es mínima. El autor de la encuesta los interroga sobre la escuela naturalista, la escuela simbolista, los parnasianos, Verlaine, Mallarmé; ellos responden: "Ah, sí, son oscuros, no los leo, no

591 Jules Huret, *L'Enquête Huret* [1891], con prefacio de Daniel Grojnowski, Vanves, Thot, 1982.

los entiendo", y tenemos un espacio que se constituye por sí mismo. No hacen falta muchas cosas suplementarias para construir la estructura del campo y para comprender, a partir de esta estructura, lo que cada cual dice y a través de qué se revela la estructura. Evidentemente, estamos ante el círculo hermenéutico clásico: cuanto más conozco la posición de cada cual, más descubro la estructura, y cuanto más conozco la estructura, mejor entiendo la posición de cada cual, lo que es la antítesis de la posición ordinaria en la que nos imaginamos que conoceremos a un individuo singular sumergiéndonos en su singularidad. En resumen, la realidad social funciona de manera tan evidentemente estructural que, a partir del momento en que tenemos buenos pensamientos en mente, se ofrece a sí misma casi construida. [...]

(El rendimiento de cualquier forma de interrogación de un sujeto social –la conversación, la entrevista no dirigida, el cuestionario, etc.– aumenta de manera extraordinaria a partir del momento en que pensamos estructuralmente y entendemos en lo que los sujetos sociales dicen de sí mismos lo que dicen de su posición en un espacio. Estamos tan habituados a pensar no estructuralmente que es muy fácil recibir la información sin entenderla. Cuando un calderero, obrero especializado, habla del caldero, en realidad habla del montador. No puede hablar de su posición sin hablar del resto del espacio. Prestar atención al modo de pensamiento estructural es entender información que es espontáneamente estructural y es también, evidentemente, saber desarrollar la interrogación de modo que se intensifique esta suerte de movilización de la experiencia que, al estar estructuralmente constituida, vuelve a aparecer tanto mejor y tanto más rápido cuanto más nos situemos conscientemente en una óptica estructural –es uno de los problemas de la entrevista bien hecha: se trata de obtener la mayor cantidad de información en la menor cantidad de tiempo–. Si, por ejemplo, realizamos una investigación sobre los profesores, podemos empezar preguntando: "¿Qué significa para usted ser profesor?", pero las cosas funcionarán mucho mejor si preguntamos: "¿Usted es profesor en qué disciplina, en un establecimiento en el que hay cuestiones en juego, luchas, etc.?". No es provocación, es que la realidad funciona estructuralmente. Tomar conocimiento de esto y saberlo significa intensificar la eficacia de este estímulo que es cada intervención científica. El sociólogo, por medio de la entrevista, hace una experimentación, y lo esencial de sus metas es estimular suficientemente al informante para obtener la mayor cantidad de información en el menor tiempo posible. Algunas entrevistas no revelan nada porque el interrogador logró esta hazaña al no estimular a las personas en la medida en que están [en un] "campo": si van a ver a un editor y no le preguntan cómo se sitúa en rela-

ción con los otros editores, él les dará una explicación general que todos los editores sostendrán. Creo que este paréntesis práctico era útil).

EL ARTE CONTRA EL MÉTODO: IDEOLOGÍA CARISMÁTICA Y "SOCIOLOGÍA DE LA LITERATURA"

En la práctica ordinaria de la historia o de la crítica literaria (en resumen, en todo lo que esté vinculado al hecho literario o al hecho artístico), la unidad es casi siempre el productor singular o el producto singular del productor singular. Pueden verificarlo estadísticamente en las bibliotecas: el porcentaje de trabajos consagrados al conjunto de una corriente o al conjunto de una época en relación con los trabajos consagrados a los individuos es ínfimo. Permítanme citar un libro muy importante de Cassagne, de 1906, que fue recientemente reeditado en Ginebra. Trata de la génesis de la teoría del "arte por el arte".[592] Como el libro de Huret, estudia al arte por el arte a partir, no de un individuo singular (como Flaubert), sino del conjunto de personas que ocupan esta posición distinta, en el espacio [artístico], el "arte burgués" y el "arte social". Señala más que otros –quizá no tanto como haría falta– el espacio en cuyo interior se sitúa esta posición que es el arte por el arte. Si los ámbitos literarios son particularmente productivos desde el punto de vista del ejercicio de método que quiero hacer, es porque el análisis científico es allí especialmente improbable, debido a la ideología de tipo carismático: la obra de creación, de gracia, carismática, no tiene explicación más que en sí misma, y el personaje carismático que, hijo de sí mismo o de sus obras, es su propia creación, no podría obedecer a determinantes externos a la realidad de lo que él es. Se trata de una visión dominante del hecho intelectual que es apenas menos fuerte, por ejemplo, en el ámbito científico, aunque la ciencia, en su desarrollo moderno, ha pasado a ser tan evidentemente colectiva que la fuerza de resistencia de la ideología carismática resulta menor. Pero ella puede resurgir bajo otras formas; lo mostraré si un día hablo de la sociología de la ciencia. En todo caso, el arte sigue siendo el terreno por excelencia de la ideología carismática, el más antitético al método.

592 Albert Cassagne, *La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes* [1906], Ginebra, Slatkine, 1979.

Sin embargo, hay casos complicados que querría simplemente mencionar, como el *Flaubert* de Sartre, que plantea un problema. Sartre evidentemente está en la lógica que describí: toma como objeto a un autor singular y busca el principio de explicación final de una obra en la singularidad de la persona.[593] Parte entonces en sentido absolutamente contrario a la dirección hacia la cual yo me oriento.[594] En efecto, si entendieron lo que quise decir con la noción de campo, verán inmediatamente que el creador de la obra de Flaubert es Flaubert, en la medida en que él es el lugar donde se ha consumado un campo de fuerzas que es el verdadero principio de lo que hizo Flaubert. Mi método consiste en preguntarse qué debía hacer Flaubert para consumar lo que estaba inscripto en la posición que ocupó. Procederé entonces en el sentido inverso de Sartre. Empezaré describiendo el espacio en su conjunto, antes de llegar a la posición de Flaubert que, entre el arte social y el arte burgués, se distingue de uno y del otro, y sólo luego de describir la posición en todas sus propiedades y toda su complejidad podré remontarme a la biografía, la infancia, las primeras novelas, etc., para preguntarme qué debía ser Flaubert (el idiota de la familia, el segundón, las relaciones con su padre, su hermano mayor, etc.) para estar tan bien hecho para hacer lo que hizo, es decir, consumar esta posición central en el campo. El cambio del orden no es anecdótico.[595]

También hay que situar el método en relación con aquel que solemos asociar a la idea de sociología de la literatura y que corresponde a la solución Lukács-Goldmann:[596] nos abocamos a un productor (Flaubert, Debussy, Mallarmé, Heidegger, Adorno, etc.) y nos interrogamos sobre el grupo social que lo produjo y para el cual produjo, creando la hipótesis de que ese productor expresó –por líneas generales, sin saberlo y mejor de lo que podría haberlo hecho el grupo– las expectativas y las experiencias inconscientes, la visión del mundo social de ese grupo. Esto funciona magníficamente cuando tenemos, por ejemplo, un autor

593 J.-P. Sartre, *L'idiot de la famille*, ob. cit.

594 Sobre el análisis de P. Bourdieu sobre Flaubert, véase *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 17-191 y *passim*.

595 P. Bourdieu procederá de la misma manera a propósito de sí mismo en su *Esquisse pour une auto-analyse*, ob. cit., que redactará al final de su vida, y veremos cómo el orden de exposición también estará a la inversa del de las biografías tradicionales.

596 Véanse Georg Lukács, *La théorie du roman* [1916], trad. fr. de Jean Clairevoye, París, Gonthier, 1963 [ed. cast.: *Teoría de la novela*, Barcelona, Debolsillo, 2016]; y Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, París, Gallimard, 1964 [ed. cast.: *Para una sociología de la novela*, Madrid, Ayuso, 1975].

burgués que expresa a un grupo burgués del cual es el portavoz inconsciente, el grupo que habla, sin que lo sepa, a través de él. La reconocen de inmediato: es la filosofía más idealista, a la que simplemente se le dio un vuelco. Pensamos en Hugo, en el poeta de tesis inventado en el siglo XIX, en el poeta que expresa todo o parte de su sociedad. Ahora bien, en este caso, se trata de una teoría materialista del arte: hay que buscar el grupo concernido. Ese grupo a veces es causa final: es el grupo para el cual se produce, y se tiene así el lenguaje del encargo. Aplicada a la historia de la pintura, esta manera de proceder es una catástrofe porque no sale de la historia hagiográfica ("Da Vinci por él mismo", etc.) más que para caer, creyendo realizar una ruptura, en la idea de que hay encargos, personas que pagan, y que la realidad estará en el encargo. Antal, en su libro sobre la pintura florentina y su trasfondo social,[597] cree encontrar en las obras la visión del mundo de los comitentes, como si la verdad de las obras estuviera en la visión de los comitentes. Esta manera de proceder es muy primitiva y fantasmagórica, porque se construyen a la vez los dos términos de la relación.

Por un lado, se construyen las propiedades del productor y del producto; se dirá que Mallarmé o Debussy, por ejemplo, tenían una visión encantada del mundo social, que hay una suerte de "escapismo", ciertas ganas de escaparse del mundo social mediante una huida al pasado, o una visión regresiva del mundo social, etc. Por otro lado, se construyen las propiedades del grupo: se traen a la memoria la Comuna, Fourmies, Anzin, la CGT, las luchas, etc., y se dice que la burguesía, los salones, la aristocracia, eran quienes encargaban una pintura o una pieza musical que celebraba las delicias de Citera, el retorno al pasado, la fuga en Couperin, etc.[598] Y los dos términos se aúnan. Creo que esta manera de proceder, a la cual está ligada la idea de sociología del arte y de la literatura, es catastrófica. Da aparentemente razón, a menudo por su grosería (técnica), a las formas más torpes del discurso carismático del creador increado.

597 Frederick Antal, *Florentine Painting and Its Social Background*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1948 (trad. fr. de Alix Girod, posterior al curso: *Florence et ses peintres. La peinture florentine et son environnement social*, Brionne, Montfort, 1991) [ed. cast.: *El mundo florentino y su ambiente social*, Madrid, Alianza, 1989].

598 Estos ejemplos fueron tomados de un artículo de Michel Faure, "L'époque 1900 et la résurgence du mythe de Cythère. Contribution à l'étude des mentalités sociales à travers les *Fêtes galantes* de Verlaine et de deux de ses musiciens: Fauré et Debussy", *Le Mouvement Social*, n° 109, 1979, pp. 15-34.

EL CAMPO COMO MEDIACIÓN[599]

Como suele ser el caso en el terreno del pensamiento social, las dos posiciones polares se refuerzan mutuamente: tenemos una suerte de debate circular eterno entre quienes en determinadas épocas se llamarán "formalistas" y dicen que hay que mirar las obras y nada más que las obras, que la verdad está en la obra y no más allá y, en el otro polo, quienes invocarán a la burguesía ascendiente, al "dios oculto",[600] etc. Aquello que en los dos casos queda eludido por completo es esta mediación totalmente peculiar que es también una mediación social: el campo artístico, es decir, un espacio social en el cual se estructura una acción de creación cultural. Dicho de otro modo, entre los salones que recibían a Fauré para que interpretara sus *bagatelles* y la música de Fauré está toda la historia de la música. Para los especialistas, es fácil aludir a la historia de la música, pero la historia de la música es la historia acumulada de una lucha o de una competencia específica entre personas que introducen nuevos acuerdos contra el Conservatorio, etc. Hay una suerte de acumulación específica, y es en este espacio específico donde se constituye una forma de producción cultural. Muy a menudo, las apariencias están desgraciadamente a favor del "goldmannismo", de esas personas que, al establecer brutalmente una relación con un grupo que se supone que es comitente o destinatario, hacen lo que llamo "cortocircuito": eluden toda la historia específica del arte, es decir, todo lo que sucede en el campo (por ejemplo, el hecho de que Debussy se sitúe de tal o cual manera en relación con sus contemporáneos o a sus antecesores, el hecho de que proceda de otro modo, de que haga más, de que haga otra cosa, etc.).

Tan pronto como leemos estructuralmente, vemos que los nuevos ingresantes a menudo no dicen otra cosa que "hay que hacer otra cosa". Los fundadores de revistas realizan manifiestos, pero, nueve veces sobre diez, no dicen casi nada. Fabiani, quien estudia el campo filosófico de finales del siglo XIX, muestra así que no hay nada más en el manifiesto que en el momento de su creación publica, la *Revue de Métaphysique et de Morale*.[601] Por lo general, la práctica de los ingresantes consiste en de-

599 Sobre el formalismo, véase la clase del 7 de diciembre de 1982.

600 Alusión a Lucien Goldmann, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, París, Gallimard, 1955 [ed. cast.: *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Península, 1968].

601 La tesis de Jean-Louis Fabiani a la cual P. Bourdieu hace referencia aquí (*La crise du champ philosophique: 1880-1914. Contribution à l'histoire sociale du système d'enseignement*, París, EHESS, 1980) se publicará más adelante con el título *Les*

cir que están inspirados por la inquietud, a veces desesperada, de hacer otra cosa. Así, hay personas que se han atribuido etiquetas esperando que permanecieran, pero los adversarios lo ven. Zola, por ejemplo, dice: "¿Qué son esas cáscaras de nuez en el Niágara?".[602] Estas personas quieren existir a toda costa, y como para existir en determinado momento hay que tener una etiqueta, inventan etiquetas. Suele haber una suerte de voluntarismo de la diferencia, pero es raro que se exprese tan claramente como en el caso de la *Revue de Métaphysique et de Morale* que nace de la voluntad de tres o cuatro jóvenes desconocidos de hacer otra cosa que no fuera la *Revue Philosophique*. Dicen que quieren hacer otra cosa, pero no dicen qué.

El principio explicativo, directo, inmediato, que permite explicar el hecho de que las personas hacen esto antes que otra cosa, debe buscarse en este espacio [el campo literario relativamente autónomo]. La solución sartreana consiste en ahondar indefinidamente en Flaubert y nadie más (en *El idiota de la familia*, Sartre encuentra todo, recupera todo lo que del campo está presente en Flaubert, pero no tiene como proyecto construir el campo literario como tal). El concepto de campo permite evitar un doble escollo: o bien ahondamos desesperadamente en el individuo para encontrar el principio explicativo, mientras que la verdad de lo que hace, por ejemplo, Flaubert, no está en Flaubert, sino en la relación de Flaubert con todo el resto; o bien exprimimos completamente el espacio literario en el que se halla Flaubert y decimos que Flaubert es la burguesía provincial, la renta, etc. En los dos casos, se escamotea el espacio literario.

CAMPO LITERARIO E INTERTEXTUALIDAD

Hay una tercera manera de escamotear, a la cual haré alusión. No digo todo esto para hacer valer lo que propongo, ni para ejercer un efecto profesoral de competidor desleal (mis colegas no están aquí para respon-

philosophes de la République, París, Minuit, 1988 (véase ante todo pp. 36-38). En especial, el manifiesto incluye esta frase: "Aquí querríamos hacer otra cosa".

602 La fórmula aparece en la Encuesta Huret: "¡Al entretenerse con tonterías, con necedades como estas, en este momento tan importante de la evolución de las ideas, todos esos *jóvenes*, todos de 30 a 40 años, me hacen pensar en cáscaras de nueces que danzarían en las cataratas del Niágara!" (J. Huret, *L'Enquête Huret*, ob. cit., p. 158).

der). En lo personal, respeto mucho a esa gente. En verdad, obligado y forzado, hago esta crítica del enfoque sistémico porque pienso que de otro modo no se notaría la eficacia de lo que intento hacer. Las cosas parecerían demasiado fáciles.

Hay una forma de lectura de las obras de arte que puede confundirse con lo que propondré y que podemos llamar *grosso modo* sistémica o estructural. Ya lo mencioné la vez pasada: estas son personas que, inspirándose unas en los formalistas rusos, otras en el estructuralismo francés –a su vez parcialmente influido por los formalistas rusos o por la tradición saussureana–, intentan pensar las obras como sistemas. Plantean como postulado de método que una obra no es explicativa por sí sola, sino que lo importante es aquello que algunos llaman "intertextualidad": un texto sólo habla por referencia a otros textos, a un sistema de textos. Algunos, en consonancia con los formalistas rusos, llegan a una forma de destrucción del fenómeno literario que puede asemejarse a lo que les diré. Por eso, estoy obligado a mencionarlas, no para desmarcarme, lo cual es una ley del campo intelectual (así como en el fútbol), sino para evitar malentendidos que retrasarían la comprensión de lo que les explicaré.

Algunos, en consonancia con los trabajos de Tinianov,[603] por ejemplo, insisten en que el campo literario cambia según la ley relativamente simple de la automatización y la desautomatización. Para avanzar rápido, diré: las escuelas dominantes impondrían un modo de pensamiento, de expresión, que se tornaría automático, y por lo tanto, a su vez banal, evidente y repetitivo; alcanzado cierto grado de automatización de la vida literaria, una suerte de lasitud, de disgusto, generaría la desautomatización (soy yo quien traduce así, pero creo ser fiel a su proceder), es decir, una suerte de ruptura que crea una suerte de asombro. La dialéctica literaria consistiría entonces en producir un desfase en relación con lo que se hace. Estas dos proposiciones –por un lado, la obra literaria no tiene sentido más que en relación con las otras obras; por el otro, hay una suerte de historia de las obras que es la historia de las confrontaciones entre las obras– pueden asemejarse a lo que les diré. La diferencia es evidentemente que, para mí, el *motor* del cambio no puede estar a escala de las obras: no pasa nada a escala de las obras; el principio generador de las tomas de posición –es decir, aquí, de las obras– se sitúa a escala del espacio de las posiciones.

603 Iouri Tynianov [Iuri Tinianov], "De l'évolution littéraire", en *Théorie de la littérature*, ob. cit., pp. 120-137. P. Bourdieu retomará en especial este tema en "Le champ littéraire", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 89, 1991, pp. 20-21.

Podemos establecer un nexo entre los formalistas rusos, que hablan de desautomatización, y Max Weber, quien dice "desrutinización", "descotidianización". (Esto predica en el sentido del eclecticismo metódico, que nada tiene que ver con el eclecticismo pasivo: una cultura amplia puede permitir que se produzcan efectos científicos haciendo que se comuniquen corrientes intelectuales que no se comunican entre sí, eliminando las barreras de los espacios culturales, que dejan de estar compartimentados). Para Max Weber, el carisma es extraordinario, está fuera de lo cotidiano, regido por la extracotidianidad, sale de lo ordinario, rompe con lo corriente, es paradójico, se opone a lo que resulta evidente, quiebra las rutinas. Uno de los problemas del líder carismático es su sucesión:[604] ¿quién va a suceder al líder carismático que, hijo de sus obras, es inimitable? El problema de la sucesión es el de la rutinización del carisma, de la cotidianización de lo extracotidiano: ¿cómo reemplazar al líder grandioso, elocuente, magnífico, con alguien que no tendrá su legitimidad histórica o que, en todo caso, no será percibido como legítimo? Habrá rutinización, cotidianización, de la cual una de las formas es la burocratización, que permite hacer todos los días, de manera cotidiana, cosas que el carisma sólo puede hacer de manera extraordinaria.

Weber desarrollaba estos conceptos de rutina y de desrutinización sobre todo a propósito de la religión, oponiendo la rutina del sacerdocio, que dice su misa y hace un milagro cada mañana, al profeta, que, por su lado, hace milagros extraordinarios, tres o cuatro veces en una vida extra-ordinaria. El profeta es entonces aquel que desrutiniza, que altera la rutina. Es una oposición entre agentes sociales implicados en un mismo espacio, un espacio de competición de unos contra los otros, y lo que sucede a escala de los textos ("La letra mata, mas el Espíritu da vida",[605] la crítica de los sacerdotes por el profeta, la buena y la mala lectura, Barthes contra Picard,[606] etc.) es producto de luchas entre personas que ocupan posiciones diferentes: la posición sacerdotal de maestro magistral garantizado por una autoridad estatutaria e institucional y la posición de maestro marginal, carismático, autorizado por sí mismo. La desrutinización no sale pues de una lasitud general respecto de los textos. De hecho, en determinado momento hay personas que se interesan en leer los textos de otro modo y encuentran en ellos otra cosa. Se harán excomulgar. Hay toda una serie de cosas inscriptas en la posición.

604 M. Weber, *Économie et société*, t. I, ob. cit., "Pocket", pp. 326-336.
605 Segunda Epístola a los Corintios, 3,6.
606 Véanse n. 491 y también P. Bourdieu, *Homo academicus*, ob. cit., pp. 151-156.

Por lo tanto, la noción de intertextualidad representa cierto progreso en relación con la lectura de textos en estado aislado. Pienso que, sobre varios problemas, podemos hacer una suerte de tabla de Mendeléiev de los errores posibles. Aquí, respecto del campo literario, la visión sistémica es la que parece estar más a su favor. En efecto, dice que estamos en presencia de un sistema, que las obras sólo existen por su oposición y su relación; no podemos comprenderlas si no entendemos que existir es diferir, etc. Ustedes tal vez piensen que no estoy diciendo algo distinto. Sin embargo, lo que digo es que, a escala de las obras, esto sucede efectivamente así, pero solamente en la medida en que el ámbito de las obras es la expresión transfigurada, simbólica, transformada por la alquimia literaria, de un sistema de posiciones. Hay transfiguración: la relación entre la posición y la toma de posición, evidentemente, no es mecánica.

Hay un trabajo de elaboración y algo importante es hacer creer y hacerse creer que la toma de posición no tiene nada que ver con la posición. Cuando Zola dice: "Ustedes son una cáscara de nuez en el Niágara", de ningún modo busca defender el naturalismo. Si fuera el caso, la fórmula perdería la mitad de su eficacia, que se basa en la creencia en su eficacia. Piensen en la frase de Hobbes: "Tener reputación de ser alguien con poder es ya tener poder".[607] El poder simbólico existe en la medida en que creemos que la persona que lo ejerce lo posee. Por consiguiente, si Zola parece movido por el resentimiento, por los intereses defensivos de dominante en vías de agotarse, en el juicio que sostiene sobre los neorrománticos, los parnasianos o los simbolistas, etc., pierde gran parte de su eficacia. Excepto en una situación de encuesta, de polémica, etc., estas tomas de posición, sobre todo respecto de los otros, estarán significativamente eufemizadas, significativamente retraducidas, y parte de la competencia específica del escritor consiste en ocultar la relación inmediata entre las posiciones y las tomas de posición. Es importante y, una vez más, va en contra de las teorías que cometen el error del cortocircuito, como la teoría del reflejo. Hay tal trabajo, tal refracción, que ya no se puede hablar de reflejo.

Entonces, esta teoría sistémica (intertextualidad, etc.) es adecuada si vemos en ella un principio de método provisorio, parcial, referido a estudiar los textos: vale más estudiar un conjunto de textos contemporáneos que uno sólo, y estudiarlos en su relación. Pero esta teoría no llegará muy lejos si no indicamos que la relación que estudiar es una relación objetiva y si no tenemos presente y en mente que este espacio de relaciones entre las to-

607 Véase n. 125.

mas de posición, o entre las expresiones, encuentra su principio en el espacio de relaciones entre las posiciones. Quise explicitar las dos o tres direcciones en relación con las cuales buscaba situar lo que tenía para decirles.

UNA ESTRUCTURA EN QUIASMA

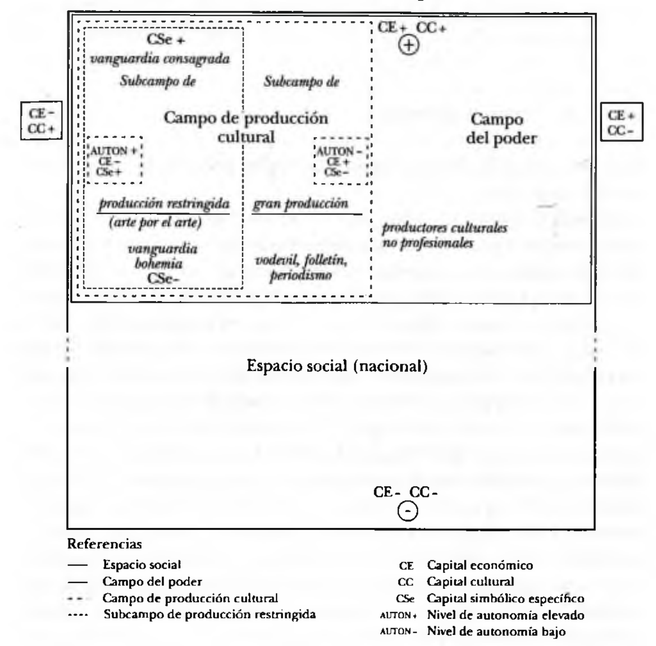
Paso ahora a un intento de análisis del campo literario en su funcionamiento, su génesis.

Primera cuestión: el campo literario es un subespacio relativamente autónomo inserto en un espacio englobante que llamo campo del poder, a su vez inserto en un espacio englobante que llamo "campo de las relaciones de clase" o "campo social". Esto se traduce con un esquema relativamente simple. [*Mientras habla, P. Bourdieu dibuja un esquema en la pizarra*].[608] El "campo social" es, al mismo tiempo, un campo de luchas entre las clases. Por su parte, el campo del poder es, a grandes rasgos, el campo de luchas por el poder entre poseedores de capital, que da posibilidades en las luchas por el poder; si se quiere, es la "clase dominante", pero prefiero hablar de "campo del poder". Las diferentes fracciones de la clase dominante constituyen subcampos que en sí mismos son lugar de luchas, pero que también luchan entre ellos por el poder. Hay un tercer nivel: lo que llamo "campo de producción cultural", para abarcar también la producción intelectual, filosófica, artística, literaria, etc. Algo importante que aparecerá mejor a continuación: tal como la describo, esta estructura no es eterna ni universal; no hubo siempre ni hay en todas las sociedades una estructura de este tipo, lo cual no significa que no podamos derivar leyes válidas de la constitución o de la génesis de una estructura de este tipo y de las leyes del funcionamiento de estructuras de este tipo una vez que están constituidas.

Lo que acabo de decir es verdad. Pienso que el problema de las leyes en ciencias sociales se plantea así. El campo literario y artístico, el campo de producción cultural, está englobado en el campo del poder, y dispone de una autonomía relativa respecto de él, especialmente, en relación con los principios económicos y políticos de jerarquización; es algo muy importante cuyas consecuencias desarrollaré. Decir que un campo es autónomo respecto de otro equivale a decir que seguirá estando sometido a

608 En la página siguiente reproducimos el esquema que figura en *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", p. 207.

El campo de producción cultural en el campo del poder y en el espacio social



las fuerzas que se ejercen en el segundo, pero bajo una forma atenuada. Cuanto mayor sea la autonomía del campo, más atenuadas estarán esas fuerzas externas. En este caso, uno de los principios de jerarquización en el interior del campo del poder es el capital económico y, tal como lo analicé en *La distinción* a partir de una base estadística lo más rigurosa posible, la distribución del capital económico y del capital cultural en las distintas fracciones de la clase dominante hace aparecer una estructura en quiasma [lo cual es un indicio de la autonomía relativa del campo de producción cultural en el campo del poder].

Todo el mundo conoce esta estructura y le resulta evidente cuando está explicitada; pero lo que llama la atención es que nunca fue actualizada por un trabajo científico. Retomo esta estructura en pocas palabras: en el campo del poder, en el polo de los intelectuales y de los artistas [–es

decir, en la esquina superior izquierda del gráfico–], habrá menos capital económico, pero, a la inversa, habrá más capital cultural; tenemos pues una estructura en quiasma, de la que resulta un gran número de propiedades.[609] Esta oposición se retraducirá en el plano ideológico bajo la forma de la oposición "en este mundo" *versus* "en el otro". Dicha estructura es una matriz ideológica: por ejemplo, sobre esta base se constituirá la representación que los artistas se harán de los dirigentes; cuando digan "burgués", significará: "Tenemos a nuestro favor el más allá, ustedes tienen el más acá", o bien: "[Ustedes son] poderosos en este mundo, impotentes en el otro".

Esta estructura es históricamente variable. Hay que constituirla como estructura para percibir sus variaciones. Insisto en este tema porque el modo de pensamiento que les propongo exige historización. No podemos realmente trabajar con él más que a partir de material histórico, de casos particulares, pero de manera distinta a los historiadores (en su definición social, porque si los historiadores fueran como deben ser, no habría diferencia [con los sociólogos]). Una vez más, se trata de una banalidad: Bachelard dice que la ciencia es el arte de tratar cada caso peculiar como un "caso particular de lo posible".[610] A estas cosas que se recitan en los cursos de epistemología yo estoy poniéndolas en funcionamiento: tengo este modelo en mente y, luego de haber construido este espacio de la clase dominante como tal, puedo interrogarme sobre la forma que tomará esta oposición según las épocas, según las sociedades.

Una de las propiedades de la época actual, en Francia, para tomar un ejemplo preciso, es que esta estructura quiasmática es menos clara de lo que era a fines del siglo XIX. La oposición entre el artista o el escritor, rico en capital cultural pero pobre en capital económico, y el poder, rico en capital económico y pobre en capital cultural, es mucho menos verdadera hoy que en el siglo XIX, quizá en parte porque los intelectuales son más ricos en capital económico, por razones complicadas (están más vinculados con la universidad, menos con la bohemia) y sobre todo porque, del lado del polo dominante de la clase dominante, la acumulación del capital cultural se vuelve cada vez mayor. Esto, a su vez, plantea un gran problema a los intelectuales. Desarrollo para que no tengan sola-

609 Para mayor detalle, véanse P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 130, 134 y 364, y *La noblesse d'État*, ob. cit., pp. 139, 212, 218 y 382.

610 "De esta organización matemática de las posibilidades experimentales, regresamos entonces a la experiencia por vías mucho más rectas. Reencontramos lo real como un caso particular de lo posible" (G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, ob. cit., p. 58).

mente modelos abstractos. En el campo literario y artístico, se trata de la lucha por el monopolio de la competencia literaria o artística legítima. Allí, las personas luchan para arrogarse el monopolio de la competencia artística legítima, es decir, el derecho de decir "Soy artista", "Digo quién es artista", y, al mismo tiempo, algo esencial, "Digo quién no lo es". Así, luchan por el poder de definir un espacio de competencia. Si lo que digo es cierto, la pregunta tradicional de las personas que trabajan sobre los intelectuales ("¿A qué llamamos un intelectual?") no tiene sentido, porque está en juego en el propio objeto. Si digo: "Soy un historiador serio y llamaré intelectual a...", ya zanjo la cuestión. Una de las cosas en juego en este espacio es saber quién es intelectual y quién no lo es, y una cosa muy importante será decir que hay personas que no lo son. Ahora bien, cuando estas personas empiezan a pasar por la ENA, a tener títulos elevados, a escribir ensayos, plantean un problema de competencia desleal, de monopolio de la legitimidad, de ejercicio ilegal [*risas*], y es muy importante.

Entonces, construir esta segmentación como tal lleva a plantearse gran cantidad de preguntas: por ejemplo, un factor de cambio en este espacio, ¿será acaso la transformación de las estructuras? Por desgracia, un problema muy grande es que las estadísticas no acompañan: desde que se construye realmente la realidad social, el material no acompaña... El problema anterior me hizo sentir mal. [Los historiadores] tienen excusas porque suelen estar obligados a construir [sus objetos] en función de los documentos que encuentran. Pienso que, precisamente, sería mejor que sepan decir que cada documento implica una preconstrucción, porque, muy a menudo, lo que encontramos en los documentos es lo que personas bien o mal intencionadas dejaron allí. Se trata entonces de material ya estructurado para proponer una preconstrucción. Tomemos un caso famoso, el libro de Darnton que acaba de traducirse al francés: se basa sobre los archivos de un editor ginebrino que editaba a la vez la *Enciclopedia* y libros eróticos.[611] Está muy bien estudiar estos archivos, los pedidos o encargos que la gente le hacía, etc. Sólo que el objeto está en gran parte preconstruido por el material que se propone tal como está. De hecho, lo que requiere este tipo de ejercicio es que tracemos con líneas de puntos el espacio en cuyo interior este material cobra sentido.

Siempre repito las mismas cosas, pero el ejemplo de las *grandes écoles* es significativo: si lo que recorté son los archivos de la École Polytechnique, por ejemplo, estoy dispuesto a considerar que esos archivos contienen

611 R. Darnton, *L'aventure de l'Encyclopédie*, ob. cit.

lo esencial, así como el principio explicativo de lo que busco. Para los positivistas, todo parece estar impecable: tengo mi material, está bien delimitado, bien recortado, sólo digo lo que encontré. Ahora bien, en ciertos casos, no hay nada dentro. Si se trata de un fenómeno del cual el 95% de la explicación está fuera del espacio, es la peor falsificación. Sin embargo, en ciencias sociales, muy a menudo nos vemos en esta situación de tener que optar entre un material impecable desde una perspectiva positivista pero científicamente nulo y un material científicamente riguroso (por esto entiendo "construido según lo que propongo como modelo de construcción") pero endeble desde una perspectiva positivista, porque el material no está allí. Sostengo ante la posteridad que, desde la perspectiva de la ciencia, es más científico hacer esto [reconstruir el espacio en su conjunto], incluso a expensas de dejar líneas de puntos, en vez de hacer eso [acotarse a un corpus preconstruido] y tener la aprobación de nuestros contemporáneos. Lo digo con firmeza: pienso que vale más tener las apariencias en contra de uno, desde la perspectiv de la prueba positivista, que tener todas y cada una de las apariencias a favor, pero haber registrado un artefacto que suelen endosarles furtivamente a los investigadores (no sucede siempre así, pero suele suceder; piensen, por ejemplo, en los archivos policiales).

Lo ideal sería construir series, por ejemplo, tomar la clase dirigente en 1900, en 1930, en 1950, en 1980, y comparar las estructuras según los títulos obtenidos, los sexos, la edad, etc. Ahora bien, en primer lugar, las cifras no siempre existen; más adelante, la comparación plantea problemas formidables porque los índices mismos están estructuralmente definidos y podrán tener sentidos por entero diferentes si la estructura cambió. Así, estamos ante un problema muy difícil. Dicho esto, pienso que es mejor producir problemas decididamente insolubles que resolver falsos problemas [*risas*]. Lo digo con vehemencia porque, desafortunadamente, pocas personas lo dicen. La sociología es una ciencia dominada. Está sometida a las formas más brutales de demanda científica. Le demandarán falsa matemática y falsa empiria, y esto asegurará cierta tranquilidad. De hecho, las exigencias científicas, sobre todo en el estadio en que se halla la sociología, son exigencias de construcción rigurosa del objeto, más que exigencias de prueba. Dicho esto, lo que les contaré es una forma de prueba. Pienso que esto se sostiene bien, que tiene una forma de coherencia y de *self-probation.*

AUTONOMIZACIÓN, JERARQUIZACIÓN, INSTITUCIONALIZACIÓN

El campo literario o artístico tiene una autonomía relativa en el interior de este espacio [el campo del poder] y una de las cuestiones que podremos plantear es el grado en el cual es autónomo en relación con las fuerzas que actúan en este espacio. Algo muy simple (anticipo un poco) es que una de las leyes de este espacio es estar estructurado según el principio de jerarquización dominante, el principio económico: cuanto más dinero y poder político tengan ustedes, más poderosos serán –es una definición general, pero tienen que permitírmela–. Cuanto más dinero o poder político tengan ustedes, más estarán en la parte derecha del espacio literario. Decir que hay una autonomía relativa del espacio literario es decir que eso será tanto menos verdadero cuanto más autónomo sea el espacio literario. Incluso podemos imaginar que el campo literario sea totalmente autónomo y que se produzca una inversión completa: cuanto menos poder y dinero tengan ustedes, más prestigiosos serán. En el mercado de los editores, por ejemplo, habrá un subespacio que será un mundo al revés: funcionará según una ley que tenderá a ser lo contrario a la ley del universo circundante. Pero la otra ley siempre seguirá intentando funcionar. Una de las cuestiones será determinar el grado de autonomía de este espacio [literario] en relación con aquel [el campo del poder]; cuanto mayor sea la autonomía, menos [se aplicará] esta ley general. "Autonomía" quiere decir que esta frontera [entre el campo literario y el campo del poder] se volverá cada vez más fuerte, de allí las preguntas: ¿los artistas son burgueses? ¿Hay lucha de los artistas contra los burgueses?

Lo que está en juego es la definición del intelectual, es el rechazo a estar sometido a la ley general, el rechazo de la correlación entre el éxito medible en tiradas o en dinero y el valor [literario]; se trata entonces de una lucha por imponer un subuniverso relativamente autónomo cuya ley no es la ley general del campo donde está inserto, y donde no podemos decir: "Porque X está en la Academia Francesa, o porque sus libros agotan tiradas de 800 000 ejemplares, o porque es filósofo, es buen escritor". Esa es la autonomía en relación con lo político, con lo económico y, al fin, con todos los poderes externos. Evidentemente, el modelo obliga a interrogarnos sobre las variaciones que se producirán en función de lo que es el poder externo. Esto es lo que significa el "caso peculiar de lo posible": si ese poder externo es un poder (dudo en decirlo...) de "derecha" o de "izquierda" (para

ponerlos en la actualidad)[612] plantea problemas; ¿cómo cambiarán las cosas según si los intelectuales se enfrentan a la Academia Francesa o a la Academia de la Unión Soviética? Si me dejara llevar, plantearía muchas preguntas que siempre están objetivamente planteadas, por ejemplo, cuando alguien presenta un tema de tesis sobre los escritores en Francia entre 1930 y 1940, o sobre las relaciones entre los escritores y el Partido Comunista en China entre 1924 y 1960.

En un primer nivel, el campo estudiado está inserto en este espacio [el campo del poder] y si una parte de heteronomía es una invariante, podemos plantearnos la cuestión de los cambios a los cuales la parte de heteronomía está sometida según el poder respecto del cual se define esta heteronomía. Pienso que hay leyes invariantes y que la tendencia a la dependencia respecto de los poderes obedece a leyes universales, sea cual fuere el poder; pero igual podemos suponer que, si procedemos a una comparación empírica, la forma de los efectos de la dependencia cambiará según la forma del poder. Ser dependiente respecto de un poder cesaropapista no es lo mismo que ser dependiente respecto de un poder de tipo democrático.

El campo literario está englobado en el campo del poder, respecto del cual tiene una autonomía relativa, que es también una dependencia relativa: sigue estando parcialmente determinado por las leyes generales de ese campo. En este espacio, ocupa una posición dominada: está en el polo "menos" [en cuanto al principio de jerarquización dominante] del espacio del campo del poder. El campo artístico está englobado en el campo del poder y, si bien dispone de relativa autonomía con relación al principio de jerarquización económica y política de ese campo, ocupa una posición dominada en ese campo del poder. Olvidé mencionar que a su vez el campo del poder está situado en el polo dominante del espacio de las clases sociales. De allí que aquel campo [el campo artístico] sea el lugar de una doble jerarquía. Por un lado, un principio de jerarquización heterónoma permanece vigente. Se impondría del todo si la autonomía del campo [artístico] desapareciera; si el campo perdiera su autonomía, este principio de jerarquización sería totalmente actuante. Este principio de jerarquización [se establece] según criterios económicos y políticos, es decir, según el éxito en términos de tirada, de cantidad de ediciones, de ingresos financieros, etc. Por otro lado, está el principio de jerarquización autónomo, interno, que de alguna manera

612 Recordemos que estas lecciones fueron dictadas en el contexto del retorno de la izquierda al poder.

el campo tiene para sí mismo. Tenemos variaciones continuas y podemos hacer variar continuamente el grado de autonomía: si el grado de heteronomía pasa a ser muy fuerte, el principio de jerarquización económica pasa a ser dominante y el mejor escritor es aquel que mejor vende; si el principio autónomo (es decir, las leyes internas del medio –leyes internas que, como intentaré demostrar, se constituyen contra las leyes globales del campo [del poder], contra lo burgués, contra la economía, contra el interés, etc.–), se vuelve dominante, lo que se impondrá será el grado de reconocimiento, el grado de consagración simbólica que se otorga por el reconocimiento de los otros miembros del campo autónomo.

Eso entraña que en este espacio tendré dos principios de jerarquización posibles. Si el principio de jerarquización externo pasa a ser dominante, el campo de producción cultural pasa a ser un campo como los otros, y a fin de cuentas se mide la producción cultural con el mismo criterio, con la misma vara, que una producción cualquiera. Por eso, cuando se discute, por ejemplo, el precio de los libros,[613] la gente dice: "Pero no pueden tratar a los libros como un negocio igual a los otros; no son cacerolas, etc.". Al expresar esto, defienden la especificidad de las resistencias de un criterio autónomo irreductible. Hay quienes son invendibles, lo cual no significa que no valgan nada, y el editor de vanguardia hará valer que no porque nadie compre sus libros, sus libros no valen nada. ¿De esto resulta automáticamente que valen algo? Es un problema... En definitiva, los dominados en este campo tienen interés en esta estructura. Tienen interés en decir que cuanto menos éxito uno tiene, mejor es, y que por ende todos aquellos que triunfan, aquellos que acumulan condecoraciones, están corrompidos, comprometidos, etc. Las propiedades de posición son algo muy interesante. Por ejemplo, en los medios literarios –e intelectuales, en líneas generales–, una de las leyes del envejecimiento es que el descubrimiento de la verdad de los precios puede posponerse hasta muy tarde. Podemos contarnos historias muy tardías. En cierto modo, todo lo que se dice sobre la bohemia no habla más que de esto: se puede posponer hasta muy tarde el momento en el que se plantea la cuestión de saber si el no éxito es la promesa de

613 La cuestión del precio de los libros es un tema de interés en el momento en que se dicta esta clase: en agosto de 1981, poco tiempo después de la llegada de los socialistas al poder, se adopta la "ley relativa al precio del libro". Para proteger a las pequeñas librerías (percibidas como "comerciantes de un bien que no es como los otros"), la ley prohibe a cualquier vendedor de un libro en estado nuevo hacer un descuento que supere el 5% del precio de venta fijado por el editor.

un éxito en el más allá o un no éxito. Podemos pensar en las formas que adoptan las crisis en el mundo intelectual con los fenómenos que intentaré analizar a continuación; por ejemplo, las reconversiones brutales –que toman formas políticas– que efectúan las personas que, al estar totalmente abajo en la jerarquía de los beneficios económicos, están al mismo tiempo muy alto en la jerarquía de los beneficios simbólicos de consagración. Por ejemplo, hay tipos de trayectorias históricamente frecuentes, con un magnífico ejemplo de sociología experimental en *La educación sentimental* de Flaubert, a partir del personaje de Hussonnet, que luego de acarrear ambiciones de escritor, de crítico fracasado, etc., hizo gran carrera en la administración de las artes y las letras a favor de la Revolución de 1848.[614] Así, hay trayectorias en las cuales las personas pasan de la extrema izquierda a la extrema derecha. Al respecto, el período prefascista es interesante: un período de crisis de la evaluación de uno mismo que va acompañado por reconversiones dramáticas que hacen pasar de allí [la bohemia] para ir aquí [la frontera del campo político], y aquí es una forma servil, como vendedor de servicio simbólico, como escribiente.

Retomo: este subcampo resulta el lugar de dos jerarquías que compiten una con la otra. Por un lado, hay una jerarquía externa: es la ley común, lo que en cierto modo [los productores culturales] más temen, y tanto más cuanto más autónomos son. Esta ley externa no es sólo la tirada de tal libro, es también (siempre es muy complicado en el campo intelectual y artístico) una forma de consagración institucionalizada otorgada por un poder actuante en el campo, pero muy vinculada a poderes externos al campo. El paradigma de esto lo representa la Academia Francesa, en la que se ejerce efectivamente un poder de consagración que no es el poder de consagración interno. Con variaciones según las épocas, los escritores de vanguardia no pueden aceptar este tipo de consagración sin desconsiderarse.

Para avanzar rápido: primero está el principio de jerarquización económica. Desde este punto de vista, [el género] más alto en el siglo XIX es el teatro. Es el más redituable: con una obra de teatro se gana lo mismo que con cien mil [ejemplares de una] novela y mil veces más que con una compilación de poemas con una tirada de cien ejemplares. En cuanto a la jerarquía económica, [el autor dramático] Ponsard[615] estará

614 Para mayor detalle, véase el análisis de *La educación sentimental* en *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 17-71.
615 Ibíd., en especial pp. 120-121.

muy arriba y Mallarmé muy abajo. La otra jerarquía, la jerarquía interna, reposa sobre el principio de consagración específica, en el ser reconocidos por los más reconocidos, los más raros de aquellos que pueden dar el reconocimiento.

La historia del campo literario en el siglo XIX, de la cual presentaré un panorama más adelante, es la historia de un proceso de autonomización por el cual [esta segunda jerarquía] se afirma en la objetividad (y no sólo en la representación de algunos jóvenes excéntricos: por ejemplo, Nerval, quien se hizo detener por gritar en plena calle "¡Muerte al poder!") en forma de instituciones. Estas instituciones pueden estar muy poco institucionalizadas en el campo literario, que es uno de los universos en el cual el grado de institucionalización es más débil: no hay carrera que esté ya preparada, no hay títulos claros, no hay transmisión simple del poder y de los privilegios. Las técnicas de sucesión están mal definidas. Hay cosas clásicas, como el prólogo del autor consagrado a favor del autor debutante, que hará una reseña elogiosa a favor del prologuista, pero estas son cosas relativamente poco institucionalizadas.

A pesar de todo, conforme la historia avance, en la objetividad habrá cada vez más mecanismos que sancionen la eficacia del principio de jerarquización autónoma en oposición al principio de jerarquización heterónoma: esta historia del campo en el siglo XIX puede ser descripta como una suerte de gradual conquista de la autonomía, que se evidencia en la aparición, cada vez más nítida, de mecanismos de mercado en los cuales se define un valor puro, antieconómico. Cuanto más se avance, aquel que da la espalda al mercado económico en el sentido estricto hallará más refuerzos objetivos en las leyes mismas de funcionamiento del campo. Por ejemplo, este discurso antieconómico contra la bajeza burguesa y el burgués interesado que, con Vigny, era un tema en *Chatterton*,[616] pasa a ser algo totalmente real. Un escritor sabe que debe rechazar el Premio Nobel. Luego de Zola, un intelectual sabe que debe denunciar ciertas cosas, y esto implica recompensas, lo cual es importante porque no sería posible ser siempre un héroe… Así, con el paso del tiempo, un proceso de institucionalización que en el inicio exigía mucha invención y valentía, pide menos, simplemente porque eso ya fue hecho. Me cuesta mucho decir estas cosas porque todo el mundo las conoce, pero creo que hay que repensarlas de una manera totalmente diferente a la habitual.

616 Esta obra data de 1835. Participa en el movimiento romántico, que no hace más que anunciar las rupturas que se realizarán efectivamente en la generación de Flaubert y Baudelaire.

El campo literario y artístico se define entonces en su especificidad por el hecho de que tiende a suspender o a invertir el principio de jerarquización dominante, y esto tanto más completamente cuanto más autónomo sea, vale decir, más consumado en calidad de campo; pero por emancipado que esté, sigue estando atravesado por las leyes del campo englobante, las del beneficio económico y político. Cuanto mayor sea la autonomía del campo, más favorable será la relación de fuerza simbólica para los productores más autónomos y más tenderá a separarse el campo de producción restringida, que sigue siendo un subespacio de este espacio, del resto del campo. El campo de producción restringida es el campo de los productores de productores, esas personas que sólo tienen como competidores a sus competidores [es decir, los otros productores del campo de producción restringida]. De este modo, las matemáticas avanzadas son un campo en el cual uno sólo puede ser leído por las personas que tienen menos interés en considerar que uno tiene razón, lo cual hace progresar la ciencia. Es algo muy simple pero muy importante.

En el mercado de la poesía, durante todo el siglo XIX, los mayores éxitos simbólicos fueron sancionados por ventas del rango de cien ejemplares. Dicho de otro modo: el deslinde entre los dos tipos de producción [en el esquema, el subcampo de producción restringida y el subcampo de gran producción] es extraordinario. Al final, las personas que tienen mucho capital simbólico y muy poco capital económico se oponen formidablemente a las personas que están aquí [en el subcampo de gran producción]. Allí [en el subcampo de producción restringida], tendrán melenudos que se pasean por los bares, que se dan nombres totalmente extraños, decadentes, que sólo hablan en argot, que son extremistas, anarquistas, etc. Aquí [en el subcampo de gran producción], tienen a Sacha Guitry, para tomar algo más reciente: él es la encarnación de esos actores de teatro de bulevar muy insertos en el mundo burgués; ellos tienen una vida totalmente similar a la que ponen en escena en sus obras y tienen las disposiciones éticas y políticas que hay que tener para que el público del teatro burgués los entienda de inmediato. Una de las razones por las cuales las personas que no provienen de la burguesía no pueden triunfar en el teatro del siglo XIX es que el teatro reposa sobre una comprensión inmediata; por ejemplo, cuando pone en escena la vida de manera cómica: reímos a partir de una utilización instantánea de un mismo sistema de referencias que suele ser una base ética. Tiene que haber una consonancia casi perfecta entre el habitus de los productores y el de los receptores, que, excepto en el caso del cinismo (que no creo posible), precisamente se realiza sólo cuando productores y receptores provienen del mismo medio. Es el caso en que funciona el goldmannismo: el pro-

ductor proviene del medio para el cual produce y propone a ese medio su propia puesta en escena.

LOS INTELECTUALES EN EL CAMPO DE PRODUCCIÓN CULTURAL

A fin de cuentas, las personas que están aquí [en el subcampo de producción restringida] y las personas que están allí [en el subcampo de gran producción] pueden no tener prácticamente nada en común, excepto estar en el mismo campo. Es muy importante para ver qué es un campo: no tienen en común nada, salvo que se insultan ("¡Pero eso no es un artista!") y que, si los ponen en una sala, tendrán cosas totalmente fundamentales para decirse. Así, quien más le plantea la cuestión del escritor a Robbe-Grillet es [el autor de novelas sentimentales] Guy des Cars –[Claude] Simon no le plantea cuestiones–. Son personas que tienen la misma actividad, escriben cosas, las hacen imprimir, las publican, logran que sean leídas, pero nada pone más en cuestión al escritor invendible que produce para productores que el escritor exitoso que tiene todas las apariencias a su favor, en especial desde la perspectiva del poder (es importante, y puede ser de la Academia Francesa...). Al mismo tiempo, desde la mirada del escritor que produce para los productores, él [el escritor exitoso] no tiene nada de lo que define al escritor [para productores], porque el escritor [para productores] se define como alguien que no quiere tener nada que ver con lo que define al escritor [exitoso]. Este escritor [exitoso] hace algo que aquel [el escritor para productores] rechaza por definición, que es ofrecer [al público] lo que este pide.

Pueden retraducir esto, por ejemplo, en el terreno del periodismo, que forma parte del espacio. Este modo de pensamiento permite acuñar frases en las cuales ustedes pueden reemplazar la palabra "escritor" con la palabra "artista", la palabra "intelectual" o la palabra "periodista", e interrogarse cada vez sobre el principio de variación. Si realizan este tipo de ejercicio, una de las cosas interesantes que descubrirán es que, según el aspecto del modelo que puedan hacer funcionar, según el sector del campo de producción cultural que tomen en consideración, algunas propiedades aparecerán antes que otras, lo cual plantea una pregunta: ¿por qué algunos espacios presentan ciertas propiedades generales más que otros? Es algo muy importante para la investigación en ciencias sociales: al igual que, entre los encuestados, hay personas a propósito de quienes algunas propiedades por completo generales se ven mejor, hay terrenos que son afines, y hay que comprender por qué. Doy un ejemplo.

Hace un momento mencionaba la propiedad según la cual la definición del campo ("definición" significa "delimitación", "límites") está en cuestión en el campo: en el campo intelectual, y, por lo tanto, especialmente en el campo periodístico, se trata de saber quién es intelectual y quién no lo es.

Pero ¿por qué esta cuestión nos viene a la mente más fácilmente cuando pensamos en los intelectuales? ¿Por qué, si hiciéramos una investigación, la cuestión de la definición del intelectual aparecería más seguido que la cuestión de la definición del artista? Pienso que es así sobre todo en las sociedades en las cuales ya no se puede pertenecer a la fracción dominante de la clase dominante sin tener un alto nivel intelectual (el nivel de *baccalauréat*, la aptitud para escribir o para hacer creer que uno es capaz de escribir, etc.). Si se plantea este problema es porque los intelectuales están mucho más sometidos a la amenaza de la competencia desleal en el plano de la escritura que en el ámbito de las matemáticas, o incluso que en el de la pintura o, por consiguiente, de la música (donde, dejando de lado el caso de la música concreta, en la cual los profanos pueden introducirse –y aún muy difícilmente–, la barrera para ingresar es muy elevada). Por eso, cuando intento estudiar este problema del campo como campo de luchas en el cual lo que está en juego es la existencia misma del campo, pienso más fácilmente en el campo intelectual. En este caso particular, la cuestión es inevitable: para los intelectuales (si entendemos por "intelectual" alguien que escribe ensayos, de quien hablan los periódicos, etc.), la amenaza de competencia desleal es infinitamente más grande que para la pintura, la música, etc. Así, encontraremos en el propio campo la cuestión en estado permanente, con períodos críticos en los que se plantea más que en otros –y en ese caso, habría que saber por qué...–. Pero, como me doy cuenta de que superé espantosamente [el tiempo impartido] [*risas*], me detengo aquí.

Clase del 18 de enero de 1983

Un mundo al revés • Campo del poder y campo de producción cultural • Los intelectuales conservadores • La ley de la legitimación simbólica • Retorno a las luchas en el interior del campo de producción cultural • La génesis de las invariantes • El ajuste de la oferta a la demanda por homología estructural • La conquista de la autonomía • Jerarquía de las producciones y jerarquía de los públicos

Una de las dificultades –ustedes se han dado cuenta– del análisis que propongo es que hay que mantener unidos dos principios de explicación que tienden constantemente a separarse: explicaciones en términos de campos y explicaciones en términos de habitus. Así, cuando se trata de dar cuenta de la producción de un escritor en especial, estaremos constantemente tironeados entre la tentación de explicar todo por la posición o de explicar todo por las disposiciones que los escritores en consideración importan a la posición considerada. Digo "tironeados", pero si estuviéramos simplemente tironeados, sería demasiado agradable: en la realidad, según la configuración específica de los problemas planteados, tendremos tendencia a pensar más bien según una lógica o más bien según la otra. Solemos ver una oscilación entre las dos formas de poner énfasis en los trabajos –ejemplares, en los cuales se apoyarán mis análisis– de las personas que buscaron pensar de esta manera: Charle, por ejemplo, Ponton, o algunos otros.[617] Yo mismo, en mi exposición, no evitaré estas pendulaciones que se deben, creo yo, al hecho de que la realidad social suele proponerse, para emplear un

617 Christophe Charle, *La crise littéraire à l'époque du naturalisme. Roman, théâtre, politique*, París, Presses de l'École Normale Supérieure, 1979; Rémy Ponton, "Le champ littéraire en France de 1865 à 1905", tesis de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1977; Rémy Ponton, "Naissance du roman psychologique", cit., pp. 66-81. Véase también Jean-Claude Chamboredon, "Marché de la littérature et stratégies intellectuelles dans le champ littéraire", cit., pp. 78-87.

vocabulario leibniziano, con propensiones o "pretensiones de existir"[618] científicamente de cierta manera. En mi experiencia como investigador, tal como dije varias veces aquí, a menudo tuve la sensación de que los objetos requieren particularmente ciertas aproximaciones. La necesidad de controlar estos efectos de objeto es una de las razones que justifican el método comparativo: para un investigador, el trabajar en varios objetos a la vez es de suma importancia porque es una manera de instituir prácticamente en su experiencia la comparación, porque se ve entonces constantemente conducido a plantearse respecto del objeto A cuestiones que se plantean respecto del objeto B. El hecho de trabajar en un grupo en el que otros se interrogan sobre objetos diferentes produce los mismos efectos.

Hice este preámbulo porque, en un primer momento, hoy, pensaré evidentemente más bien en términos de campo. A medida que avance en mi análisis y me acerque a los productores singulares, el modo de pensamiento en términos de habitus se impondrá cada vez más. Esto se debe en parte a la lógica de la exposición y a que el método que propongo obliga a invertir completamente el orden corriente. En efecto, antes que tomar como punto de partida el individuo singular para plantearse (a veces) cuestiones sobre el espacio donde el individuo está inserto, nuestro comienzo es desde el marco más englobante, la estructura social, y nos interrogamos sobre la posición del campo del poder en esta estructura, luego sobre la posición del campo intelectual en el interior de esta estructura, para plantear la cuestión de la posición en el interior de este espacio del campo de los intelectuales o de los escritores que producen para los escritores y, por último, regresar a la posición en este subespacio de un escritor específico –Flaubert u otro–. Este modo de proceder conduce pues a pensar primero en términos, digamos, de macrosociología, de relaciones globales, para ir cada vez más hacia los individuos particulares.

618 Leibniz habla de la *praetensio ad existendum*, por ejemplo: "Por el hecho de que existe algo en vez de nada, [...] hay, en las cosas posibles o en la posibilidad misma, es decir, en la esencia, cierta exigencia de existencia, o bien, por así decirlo, una pretensión a la existencia, o bien, por así decirlo, [...] la esencia tiende por sí misma a la existencia" ("De la production originelle des choses prise à sa racine" [1697], en *Opuscules philosophiques choisis*, trad. fr. de Paul Schrecker, París, Vrin, 2001, p. 173 [ed. cast.: *Opúsculos filosóficos*, Madrid-Barcelona, Calpe, 1919]).

UN MUNDO AL REVÉS

Había señalado que el campo de producción cultural tenía una estructura particular. Se organizaba según dos jerarquías inversas: una jerarquía propiamente económica, que puede medirse con los beneficios económicos que producen las actividades consideradas, y una jerarquía propiamente cultural, de sentido inverso, que se mide a la vez con los no beneficios económicos y los beneficios simbólicos. Una cuestión importante era saber si el no beneficio económico es una condición necesaria pero también suficiente del beneficio simbólico. En otros términos, ¿el hecho de ser poeta maldito alcanza para consagrarse? ¿El poeta maldito no puede ser acaso un poeta fracasado? Esta cuestión se plantea constantemente en la práctica humana y, como decía en nuestro encuentro anterior, a veces se plantea de manera dramática en ciertos giros de la biografía, cuando la ambigüedad que el medio permite perpetuar se derrumba bruscamente. La novela *Manette Salomon* de los Goncourt es un documento muy interesante para lo que comento aquí.[619] Relata una biografía: un pintor que comienza como *rapin*[620] se descubre repentinamente miserable y, por eso, se ve conducido a plantearse la cuestión de saber si es miserable y maldito, y, por lo tanto, si está expuesto a ser reconocido en el más allá, o si es simplemente miserable y fracasado. Esta trayectoria biográfica está estructurada por el espacio mismo donde se desarrolla. La lógica del subcampo de producción cultural es entonces completamente especial: es un universo en el cual, como decía la vez pasada, las fuerzas externas –vale decir, las leyes externas, las leyes de la economía– continúan ejerciéndose, pero con menos firmeza conforme nos alejamos de ese polo para ir hacia aquel subuniverso, más o menos autónomo, del arte puro, de los productores que producen para los productores, cuya ley de funcionamiento es la puesta en suspenso de las leyes ordinarias del mundo social.

Podría decirse que ese universo es el mundo económico al revés, el mundo social invertido: las leyes ordinarias de la economía (cuanto más

619 P. Bourdieu citará *Manette Salomon* [1867] más adelante en esta clase, y también en *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", p. 391, y en *Manet. Une révolution symbolique*, ob. cit., pp. 40-41 y 126.

620 Nombre dado por Théophile Gautier al pequeño grupo de pintores nunca admitidos en el Salón (la exposición anual de las obras aceptadas por la Academia de Bellas Artes), músicos sin encargos y escritores sin editor que se encuentran en el café Momus y que pasará a la posteridad gracias a Henry Murger, autor de *Scènes de la vie de bohème* [1851], y *La Bohème* [1896], ópera de Puccini.

se trabaja, más beneficios se obtienen) o las leyes corrientes del universo político (cuanto más poder se tiene, más importante se es, más honores se tienen) están invertidas.[621] Son cosas totalmente tácitas: Sartre rechazando el Premio Nobel es una acción económica ajustada a este espacio económico que tiene como economía ser antieconómico. Dicho de otro modo, es un espacio donde se juega a "gana quien pierde". Ahora bien, si es cierto que hay que no tener para tener, ¿alcanza con no tener para tener? La lógica del universo es la de la profecía tal como la describía: la prosecusión de recursos temporales contradice la intención objetiva del universo.

Sobre este tema, quiero decir rápidamente que se trata incluso de una jerarquía en el interior de aquellos que se liberan de los imperativos económicos. Como decía en la última clase, la cuestión es saber si ese "+" es un "+" para la totalidad del espacio, o si allí no hay otra jerarquía que sería ortogonal. Es el problema de la bohemia: al no tener nada, eso mismo los vuelve ricos en beneficio simbólico, porque obedecen a la ley fundamental del universo que es rechazar las gratificaciones ordinarias que motivan a las personas ordinarias; pero no tener nada, en otros casos, es no tener realmente nada, incluso tampoco capital simbólico. Es la oposición entre las personas simplemente desprovistas por privación y las personas desprovistas por rechazo; las estrategias de los desprovistos tienden a transformar la privación en rechazo, a la vez para sí y para los otros; es decir, a hacer de la necesidad virtud. La polémica entre ellos es permanente. Por ejemplo, en el período del Segundo Imperio, personas como Flaubert o los Goncourt no dejan de proferir sarcasmos contra los primeros, de denunciar la lógica del "hacer de la necesidad virtud":[622] "Ustedes describen como pobreza electiva lo que es pobreza forzada, ustedes describen como maldición por la salud del arte lo que es simplemente fracaso intelectual, existencial, etc.". Hay en esto una denuncia muy violenta de la bohemia y de los bohemios que es, además, una respuesta a la denuncia (por parte de la bohemia) de aquellos que, al ocupar una posición dominante en el campo literario, resultan descriptos como mandarines, burgueses, ricachones. Retomaré este tema.

En este tipo de espacios, compiten entre sí varios principios de legitimación. El principio de legitimación dominante equivale al fin a hacer del éxito burgués (por ejemplo, en el teatro, con las consagraciones que

621 Véase *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", en especial "Un monde économique à l'envers", pp. 139-145.
622 Ibíd., p. 137.

se le asocian ordinariamente –la Academia Francesa, etc.–) el principio de la posición en la jerarquía. Para el principio competidor, podemos hacer alusión al debate que acabo de mencionar rápidamente entre los que dirán que el no éxito es *en sí* una garantía de elección [futura] y los que dirán lo contrario. En este espacio, la oposición horizontal que indiqué entre los dos principios de legitimación se verá surcada, en uno y otro caso, por una oposición vertical que a grandes rasgos corresponderá a la oposición entre los profesionales y los bohemios, así como a la oposición entre quienes tienen éxito ante la burguesía y quienes, al tener éxito básicamente ante las otras clases, reivindicarán un principio de legitimación popular.

Para avanzar rápido: podría decirse que compiten cuatro principios de legitimación. Existe lo que podríamos llamar "principio de legitimación burgués" y el principio de legitimación que llamaremos "popular", inventado, segun creo, por Zola –soy responsable de los errores históricos–. Ya que desde este punto de vista, el éxito desacredita (condena, sólo puede obtenerse mediante concesiones a un público tanto más deshonrado cuanto mayor sea: entonces, cuanto mayor sea el éxito, más desacredita el éxito), la defensa consistirá en decir: "Pero este público es un público popular"; y pronunciada así, la palabra "popular" vuelve a ser laudatoria y a oponerse a los que no tienen como público más que a algunos colegas asmáticos –los escritores son espantosamente crueles–. El "verdadero éxito" es el no éxito o el éxito ante los que merecen ser considerados como puros: es el principio de legitimación de los desesperados. Ante los cuestionamientos de las personas que, con igual carencia de recursos que ellos, les dicen: "¿Acaso realmente no lamentan no tener recursos?", su respuesta es el principio de legitimación que podríamos llamar "revolucionario", y que es otra manera de imponer al pueblo, muy diferente de aquella: lo digo con dudas, pero en determinado momento, en ciertos inventores del realismo, como el escritor Champfleury, Courbet, etc., hay una invocación –totalmente fantaseada, desde luego– al pueblo.

De paso, una observación que creo importante, desde el punto de vista de la sociología del pueblo: en este espacio, lo que está en cuestión es constantemente el pueblo –que llamamos "pueblo", "público", etc.–; pero es evidente que sobre el pueblo sólo se dicen cosas mediatizadas por la relación con las otras personas en el campo. Resulta escasamente cuestión del pueblo: el pueblo no es más que algo que permite maximizar la potencia de descrédito que se puede ejercer contra adversarios intelectuales. Es muy importante: si la sociología de lo que llamamos "pueblo", del lenguaje "popular", de la cultura "popular", todas esas

cosas que están calificadas por el adjetivo "popular",[623] es tan difícil de hacer, se debe a que incluso antes de encontrarse con el pueblo, hay que atravesar cuatro o cinco pantallas de discursos sobre el pueblo que no hablan en absoluto del pueblo sino que sólo hablan de los que hablan del pueblo y de sus posiciones en un espacio donde se habla del pueblo. Evidentemente, esto se complica por el hecho de que ustedes tendrán varios "populares" en competencia y de que "lo popular" cambia no bien cambia el campo, no bien la limalla se desliza a izquierda o a derecha, lo cual es una de las cosas más impactantes. Quizá lo digo de manera sesgada; pero lo que me impacta en la historia social del arte, o de la literatura, cuando se la mira a través de esta lente, es el grado en que, dentro de los límites de la autonomía relativa, el espacio se transforma con los cambios de relación entre el subcampo relativamente autónomo y el campo del poder. La Revolución de 1848, por ejemplo, va acompañada por un movimiento general hacia el arte social:[624] ya no hay nadie que no funde un periódico dedicado al pueblo, que no diga, para hacer como todo el mundo, que "el arte debe estar al servicio del pueblo"; luego, no bien cambia la estructura del campo de fuerzas, esto se desliza hacia "el arte por el arte".

CAMPO DEL PODER Y CAMPO DE PRODUCCIÓN CULTURAL

Ahora, luego de estas aclaraciones, mi intención es desarrollar lo que podemos comprender de lo que sucede en el campo de producción cultural. En razón de la lógica de la forma de proceder, lo que diré parecerá formal y abstracto; luego, las cosas se tornarán más concretas y pasaremos cada vez más hacia la particularidad de los escritores particulares.

Una de las apuestas de la lucha en el campo del poder (podríamos llamarlo "clase dominante", pero pienso que "campo del poder" es un progreso teórico),[625] es, como en todo campo, el principio de dominación dominante y legítimo: se lucha por saber aquello en nombre de lo cual es legítimo dominar. En la lucha simbólica (que evidentemente no

623 Véase P. Bourdieu, "Vous avez dit 'populaire'?", cit.
624 Sobre estos temas, véase *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 101-102, 125-127.
625 Para precisiones, véanse P. Bourdieu, *La noblesse d'État*, ob. cit., p. 373 y ss.; P. Bourdieu y L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, ob. cit., pp. 119-120, n. 1.

es la única lucha, hay otras luchas: en la lucha económica, etc.) está en juego el principio de dominación dominante que se desconoce como tal; vale decir: que es reconocido y, por eso, legítimo. En esta lucha, los dos campos son *grosso modo*, en los términos de los propios artistas del siglo XIX, los artistas contra los burgueses. Teórica y globalmente, esta lucha entre los artistas y los burgueses debería oponer al conjunto del campo político-cultural y al conjunto de lo que podríamos llamar "fracciones dominantes de la clase dominante", que son dominantes según los principios realmente dominantes en el campo del poder (el capital económico y el capital político); deberíamos tener una lucha simple entre quienes, desde el punto de vista de los principios de estructuración del campo, están del lado "–" y quienes están del lado "+". De hecho, toda la dificultad de esta lucha es que se sitúa en el interior del campo de producción cultural. Los productores del subcampo [de producción restringida], que tiene como economía la inversión de la economía, denuncian, en nombre del "arte por el arte" o de legitimaciones diferentes, el control del "burgués" sobre su producción cultural; rechazan la subordinación del arte a una función. Una dificultad de sus luchas es que se sitúan dentro de un campo de luchas en el que sus adversarios, siendo productores culturales, aceptan plegarse a las leyes generales del campo del poder. Cuanto más autónomo sea el campo, más tendrá como ley no tener como ley la economía. Ahora bien, en este campo hay personas (los que producen para el teatro, parte de los cuales producen novelas, etc.) que reconocen la ley de la economía y que subordinan su producción a las sanciones del mercado. Entonces, la lucha contra "lo burgués" será en realidad una lucha contra los "artistas burgueses". Baudelaire lo dice muy bien: el verdadero enemigo no es el burgués, es el "artista burgués".[626] Sin dejar de ser un productor cultural, niega lo que debería ser la ley del campo: la ley de la negación, de la denegación de la economía. Esta lucha interna del campo del poder por el principio de dominación dominante se desarrolla entonces, de hecho, en el interior del campo de producción cultural en forma de lucha entre "el arte por el arte" (o el arte puro) y el arte subordinado a condiciones externas.

Podemos asir la oposición en el ámbito del arte y de la literatura, pero el problema se plantea de manera más clara en el nivel más amplio de la producción intelectual, en la medida en que cuanto más vamos hacia

626 "Hay una cosa mil veces más peligrosa que el burgués: el artista burgués, que fue creado para interponerse entre el público y el genio; los esconde uno al otro" (Charles Baudelaire, *Curiosités esthétiques*, París, Michel Lévy, 1868, p. 208 [ed. cast.: *Curiosidades estéticas*, Gijón, Jucar, 1988]).

artes depuradas –cuanto más vamos del teatro a la novela, de la novela a la poesía, de la poesía a la música–, más evanescente se vuelve esta relación con las funciones externas; el ensayismo, por ejemplo, tiene un grado de referencia a la realidad social aún mayor que el teatro que habla del mundo social. Cuanto más vamos hacia las formas de producción cultural en las cuales la cuestión es el mundo social, más visible se vuelve el conflicto interno de los universos de producción cultural: está en juego la lucha a propósito del principio de evaluación legítima, y la lucha se tornará más clara en el campo intelectual que abarca a los productores de ensayos.

LOS INTELECTUALES CONSERVADORES

¿Cómo este polo [subordinado a las condiciones externas] se expresará en la lucha simbólica por imponer el principio de legitimación dominante? En primer lugar, en período "orgánico", como hubiera dicho Comte,[627] su discurso estará caracterizado por una ausencia de discurso: el discurso de los dominantes sobre el mundo social es un no discurso o un discurso de defensa contra discursos que hacen surgir cuestiones que, por definición, los dominantes excluyen. El discurso dominante puede ser el silencio y –pienso que se trata de una propiedad importante para comprender el funcionamiento del campo– hay un grado cero del discurso de legitimación, una suerte de conservadurismo tácito que ni siquiera necesita expresarse con palabras. En segundo lugar, hay un discurso que podríamos llamar "político", en un sentido muy amplio, es decir, un discurso conservador de primer grado, ingenuo, por ejemplo dirigido a personas que están en diferentes posiciones del mundo social. Podría poner nombres propios: me refiero a una tradición que se desarrolló entre los historiadores, sobre todo estadounidenses, respecto del problema histórico muy especial que plantea lo ingenuo; tienen como ambición comprender la génesis del pensamiento conservador y esta forma muy especial de pensamiento conservador que representaba

627 Auguste Comte oponía los períodos "críticos" a los períodos "orgánicos" que debían poner fin a las revoluciones pasadas (*Cours de philosophie positive*, t. VI, París, Bachelier, 1842, *passim* [ed. cast.: *Curso de filosofía positivista*, Madrid, Magisterio Español, 1987]).

lo ingenuo.[628] Intentaron analizar, en especial durante la década de 1830 en Alemania, que es cuando se pasa de un conservadurismo silencioso, [proveniente de un] *ethos* de clase que no necesita expresarse, a un conservadurismo profesional.

De esta manera, se estudió mucho a uno de los fundadores del pensamiento conservador -lo caracterizaré en un instante- que se distinguía de los escritores, digamos, burgueses, que son escritores *amateurs*. Hay escritores que no son profesionales, y hay que saber que actualmente en Francia más de la mitad de lo que se publica está escrito por personas que [pertenecen a las fracciones dominantes de la clase dominante]. Es algo importante porque, inconscientemente, cuando se hace un estudio sobre los intelectuales o sobre la producción cultural, excepto que sea del tipo que propongo, se constituye una muestra en la cual no se incluye a personas como Marcel Dassault[629] ni a todas las personas del mismo tipo que escriben libros. Con eso, además del conservadurismo silencioso, hay un conservadurismo que podemos llamar "ingenuo", de primer grado, que es producto de personas que llevan al nivel de la expresión lo que es tan evidente que no hay necesidad de hablar al respecto. Lo llevan al nivel del discurso con -es muy interesante- un diálogo imaginario con ese espacio [el campo de producción cultural].

Luego, hay otra categoría de personas, de la cual era muy típico aquel primer escritor conservador llamado Müller,[630] que son productores profesionales que llevan el discurso conservador a un nivel de expresión totalmente especial, que lo someten a un cambio de índole, que suele pasar desapercibido, por el simple hecho de pensarlo en referencia a aquellos otros [los productores del subcampo de producción restringida]. Son personas que responden, no directamente a las objeciones políticas del tipo: "Usted gobierna, pero ¿con qué derecho? Usted gobierna,

628 P. Bourdieu se refiere aquí especialmente a Hans Rosenberg, *Bureaucracy and Aristocracy. The Prussian Experience, 1660-1815*, Cambridge, Harvard University Press, 1958; y a John R. Gillis, *The Prussian Bureaucracy in Crisis, 1810-1860. Origins of an Administrative Ethos*, Stanford, Stanford University Press, 1971. (Luego sumará a este corpus a Robert M. Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility. The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848*, Princeton, Princeton University Press, 1988).

629 El industrial y zar periodístico Marcel Dassault había publicado en J'ai Lu, en 1970, una breve autobiografía con el título *Le talisman*, cuya intención resumía de la siguiente manera: "Escribí este libro pensando en los jóvenes. Quise mostrar que no es necesario heredar para triunfar y que alcanza con perserverar. En fin, si no todos tienen su trébol de cuatro hojas, cada cual tiene al menos su estrella". La obra tiene la reputación de haberse agotado de a cientos de miles de ejemplares.

630 Para mayor detalle, véase *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", p. 363.

pero ¿está legitimado para gobernar? ¿Alcanza con referirse a la raza y a la sangre para estar legitimado para gobernar?", etc., sino a estas preguntas tal como se las reformula en ese espacio. Al mismo tiempo, su lenguaje, su posición social, todas sus posiciones en el espacio se encuentran transformadas. Estas personas son *gatekeepers* que cuidan la frontera que comparte el campo intelectual y constantemente importarán aquí [al campo intelectual] los problemas que vienen de allí [de las fracciones dominantes de la clase dominante]. En este caso, podríamos desarrollar el análisis y, partiendo del análisis estructural de la posición, ir hasta las propiedades de los agentes que la ocupan. Un personaje interesante desde este punto de vista es Schumpeter.[631] Suelen ser intelectuales que provienen de las fracciones dominantes de la clase dominante; salieron de allí por haberse vuelto intelectuales –tienen una trayectoria [de las fracciones dominantes de la clase dominante hacia las fracciones dominadas de la clase dominante]– y, por situarse en esta posición, vuelven en el otro sentido. Su biografía es un doble movimiento y sus disposiciones cruzadas de intelectuales que son intelectuales en sus relaciones con los burgueses y burgueses en sus relaciones con los intelectuales están a la vez inscriptas en sus posiciones y en sus disposiciones.

(No les haré la demostración en detalle, pero es un caso en que –retomaré esto– se puede mostrar la redundancia de las propiedades ligadas a la posición y de las propiedades ligadas a los individuos que la ocupan. Es un paréntesis, pero es importante para el trabajo de la investigación: tener en mente que, en muchos casos, la posición y las disposiciones son, en definitiva, dos traducciones de la misma frase, para emplear la metáfora spinozista,[632] permite encontrar en la descripción de las posiciones preguntas para plantear a las disposiciones, y viceversa. Podemos hacer una suerte de ida y vuelta rápida en la investigación: desde que aprendemos cosas sobre las posiciones, nos interesa investigar en

631 El economista Joseph Schumpeter (1883-1950), especialmente conocido por una teoría del "emprendedor innovador" (que está acompañada por una crítica de la sobreproducción de intelectuales), era hijo de un industrial austríaco. Si bien realizó principalmente una carrera universitaria, también se desempeñó, en determinados momentos, como abogado, ministro y directivo bancario.

632 La fuente de esta metáfora probablemente sea una relectura de Spinoza por Bergson: "En Spinoza, los dos términos, Pensamiento y Extensión, están situados, al menos en principio, en el mismo rango. Por ende, son dos traducciones de un mismo original o, como dice Spinoza, dos atributos de una misma sustancia, que hay que llamar Dios" (Henri Bergson, *L'évolution créatrice* [1907], París, PUF, 1959, p. 379 [ed. cast.: *La evolución creadora,* Buenos Aires, Cactus, 2008]).

los textos el producto de una disposición, o bien, a partir de la posición, plantear preguntas que no hubiéramos tenido la idea de plantear, sobre la trayectoria, por ejemplo).

Vuelvo un instante al campo del teatro: en su libro *Théorie de l'art pour l'art*, Cassagne, a quien cité varias veces, dice que se habló de la "escuela del buen sentido" respecto de una escuela teatral que salió del romanticismo con Ponsard, Augier, etc.:[633] estas personas retenían del cuestionamiento del romanticismo a las relaciones matrimoniales consideradas normales, lo que podía retenerse en los límites de la ética burguesa, e hicieron, según Cassagne, una forma atemperada del teatro romántico, fundando aquel teatro burgués que hoy llamamos de la *rive droite*. En el campo intelectual, las personas que cumplen ese rol de *go-between* entre las fracciones dominantes y las fracciones dominadas son de alguna manera los portavoces del buen sentido. Reprochan a las personas que son [productores para productores] su oscuridad, el hecho de plantear preguntas que no se plantean, por ejemplo, en materia de poesía. Hacen uso de la competencia intelectual que tienen por su pertenencia a ese campo intelectual, donde obtuvieron signos de consagración específica, para tranquilizar a los burgueses frente a las audacias intelectuales. Esto se ve muy bien, por ejemplo, en la crítica teatral (sugiero que lean el análisis comparado que hice de la crítica de teatro según la distribución de las críticas en el espacio);[634] el rol del crítico de *Le Figaro*, cuando habla de Arrabal, por ejemplo, es el de decir, dirigiéndose a las personas que están aquí [las fracciones dominantes de la burguesía]: "Yo que estoy bien situado para entender estas audacias, les digo, en calidad de intelectual, que nada hay de extraordinario en esto". En otros términos, su función es hacer uso de la autoridad intelectual que tiene para tranquilizar. Esta suerte de personaje formidablemente desgarrado sólo puede ejercer el rol de tranquilizar a aquellas personas a condición de ser inquieto e inquietante (lo que equivale a intelectual), porque debe poder decir "Yo que soy intelectual" para poder decir: "Les digo, no hay nada que comprender". Tiene que ser aquel que comprendería si hubiera algo que comprender; si no, su exorcismo no tendría eficacia alguna. De este modo, inquieta, tanto más cuanto su pundonor intelectual en sus relaciones con [el polo del campo de producción restringida] lo obliga a ser inquietante. Sobre todo, aunque sólo fuera porque defiende su mo-

633 A. Cassagne, *La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*, ob. cit., p. 65.
634 P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 262-265.

nopolio, será implacable para el conservadurismo inocente, el conservadurismo de primer grado.

Este rol es cada vez más difícil de mantener, más que nada debido a la elevación general del nivel de instrucción que mencionaba en la clase anterior. En efecto, hace treinta años, [en las fracciones dominantes de la clase dominante] muchas más personas pasaban por la enseñanza privada, cuya función, para la burguesía, era enseñar lo menos posible, vale decir, enseñar sin volver intelectual.[635] Allí había como una suerte de antiintelectualismo que era el fundamento tácito del contrato de educación que los padres burgueses transmitían con la enseñanza privada. Como hoy en día, para acceder con todos los signos de la legitimidad [a las posiciones dominantes de la clase dominante], es necesario haber pasado por las *grandes écoles*, crece la pretensión de las personas en esta posición a servirse por sí mismos ideológicamente, es decir, a ser sus propios ideólogos y a hacer ellos mismos el trabajo simbólico y, por lo tanto, a prescindir de esos ideólogos profesionales que estaban en posición bisagra.

LA LEY DE LA LEGITIMACIÓN SIMBÓLICA

Lo que siempre salvará a los hombres que ocupan esta posición es una de las leyes de la legitimación que debo recordar porque, si no, no se comprenderá todo lo que presento y que designo, para avanzar rápido, con la expresión "paradigma de Napoleón".[636] Napoleón, al coronarse a sí mismo, comete un error desde el punto de vista de la lógica de lo simbólico ya que, si hay un ámbito en el que no es verdad que "nadie puede servirse mejor que uno mismo", es la consagración; si hay algo que uno no puede hacer, es legitimarse a sí mismo. Si es su hermano quien lo consagra, preexiste una relación al acto de consagración y será sospechada de ser especialmente indulgente. Es un paréntesis que no quiero desarrollar, pero la legitimación es tanto más fuerte cuanto mayor sea el circuito de consagración.[637] Los pequeños clubes de admiración mutua tienen una eficacia legitimadora débil porque está muy claro que X

635 P. Bourdieu desarrollará esta cuestión en *La noblesse d'État*, ob. cit., pp. 230-231 y *passim*.
636 Sobre este tema, véase también la clase del 2 de junio de 1982.
637 Véase P. Bourdieu, "L'allongement des circuits de légitimation", en *La noblesse d'État*, ob. cit., pp. 548-559.

escribe una reseña sobre Y que se la devuelve. Sólo tienen que seguir los semanarios: A escribe una reseña sobre B en el diario *X* y B escribe una reseña sobre A en el diario *Y*. Si no leen los dos diarios, no notarán este intercambio de buenas maneras de proceder. El circuito se vuelve más complicado si A escribe una reseña sobre B, quien escribe una reseña sobre C, quien escribe sobre A. Es una consecuencia de la ley general de la economía de lo simbólico (la economía de lo simbólico es antinómica a la economía): cada vez que hay una relación económica entre, por ejemplo, aquel que celebra y aquel que es celebrado, la celebración pierde parte de su valor porque se sospecha que es interesada. (Podría hacerse una teoría de las maneras de eufemizar las relaciones para que la eficacia simbólica que supone este disimulo funcione, pero no me explayo, es sólo un paréntesis).

Las personas que están aquí [en las posiciones dominantes de la clase dominante] querrían efectivamente coronarse como Napoleón y decir: "Está bien ser lo que somos". Max Weber pretende fundar una ley que, creo yo, es verdadera cuando dice que los dominantes piden a la ideología una "teodicea de sus propios privilegios".[638] En definitiva, piden ser justificados por existir como existen, es decir, como dominantes. Piden que se diga que está bien que dominen, que el mundo está hecho para ser dominado por ellos. Podríamos hacer una inmensa sociología comparada de las sociodiceas. Me parece que de esto resultaría que, como la función de sociodicea es constante, lo que varía en realidad es el principio de legitimación al cual se acude, a su vez está vinculado al principio de dominación: así, una aristocracia buscará el principio de legitimidad en la tierra y la sangre. Las ideologías conservadoras suelen hallar su paradigma en la historia aristocrática de la tierra y la sangre. De allí que Simone de Beauvoir, cuando en los años cincuenta intentaba extraer la esencia del conservadurismo, en definitiva, volvía a encontrar las ideologías conservadoras inventadas en Alemania durante la década de 1830, básicamente para justificar la dominación de los *Junker*.[639] Dicho esto, cuando la clase dominante cambia, el principio de su dominación y, al mismo tiempo, el discurso legitimador, cambian. Lo señalo rápidamente: cuanto más importante sea la parte de capital cultural en los principios de dominación en nombre de los cuales las clases dominantes

638 Véase n. 534.

639 Véase en P. Bourdieu y L. Boltanski, "La production de l'idéologie dominante", cit., p. 42. La referencia al texto de Simone de Beauvoir figura en la clase del 12 de mayo de 1982, n. 63.

dominan, más intervendrá el principio meritocrático como principio de legitimación, con, por ejemplo, la ideología del don.

La hipótesis que propongo es la siguiente: si no se pregunta nada a esta fracción dominante, ella no responde nada; el silencio es la ideología dominante cuando no pasa nada. Es algo muy importante: la ortodoxia sólo existe cuando la *doxa* se rompe; tiene que haber herejía para que el discurso ortodoxo intervenga. Así, esta fracción no sale del silencio más que cuando se la conmina a hacerlo, cuando se le hacen preguntas. El discurso, la sociodicea que inventa espontáneamente, con sus únicas armas, y a partir de la cual pretende justificarse, tiene que ver con el principio de legitimación sobre el cual descansa. Luego, si el principio que planteé antes es cierto, que la clase dominante haga por sí misma su propia legitimación, sin recurrir a ideólogos, es un error, porque en buena lógica simbólica, en materia de legitimidad, nadie puede servirnos mejor que los otros.

RETORNO A LAS LUCHAS EN EL INTERIOR DEL CAMPO DE PRODUCCIÓN CULTURAL

Así, el ideólogo es un personaje que tendrá interés en responder a las preguntas planteadas a la clase dominante, y las responderá ya no ingenuamente, sino en segundo grado; las responderá conociendo las cuestiones; de hecho, su discurso se distinguirá por completo en su estilo. Se opondrá, por ejemplo, al de los intelectuales: estará conminado a aparentar la simplicidad, la claridad, la *doxa*, contra la *para-doxa* de los intelectuales. Hace un momento hablaba del buen sentido: "buen sentido" quiere decir "silencio". La *doxa* es silenciosa allí donde los para-dóxicos hacen preguntas imposibles: cuestionan, rehacen la puesta en escena,[640] ponen en cuestión la rima practicada desde hace generaciones diciendo que hay que hacer versos libres. Plantean cuestiones que no están plan-

640 Alusión a André Antoine, el fundador del Théâtre-Libre: "Al constituir como tal el problema de la puesta en escena y al plantear sus distintas puestas en escena como tantas otras *tomas de posición artísticas*, es decir, como conjuntos *sistemáticos* de respuestas explícitamente *escogidas* a un conjunto de problemas que la tradición ignoraba o a las que respondía sin plantearlas, André Antoine cuestiona una *doxa* que, en tanto tal, quedaba fuera de cuestión y pone en movimiento todo el juego, es decir, la historia de la puesta en escena" (P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", p. 202). Véase también *Manet. Une révolution symbolique*, ob. cit., pp. 147-148, 157

teadas y las fracciones dominantes de la clase dominante no emiten palabra, mientras que el [ideólogo] sigue hablando y produciendo discursos orto-doxos. Hay que responder a la provocación herética, pero en un lenguaje que es la antítesis de ese discurso herético erizado, que plantea problemas, que emplea conceptos alemanes, etc. Hay que responder simplemente, en un buen francés, bien simple, bien claro. Ahora bien, si el ideólogo va demasiado lejos en el buen sentido, en la claridad, se cae: pierde sus propiedades intelectuales, queda excluido, pasa la frontera. Sin embargo, una de las prendas fundamentales de la lucha es decir dónde está la frontera. (Piensen en los filósofos, pueden encontrar ejemplos ustedes mismos... Preferiría no darlos yo porque, como el modelo es más general, un ejemplo debilitaría el modelo, pero al mismo tiempo, si no pensamos en ningún ejemplo, esto parecerá un ejercicio formal: queda en ustedes hacer el trabajo necesario para que esto funcione).

La lucha [versa] sobre la ubicación de esta frontera, [los productores para productores] tienen como regla excluir [a los productores que responden a los encargos], porque, para [los productores para productores], una de las debilidades de la lucha entre los artistas y los burgueses se debe a la existencia de artistas-burgueses que ponen en cuestión la existencia de artistas en calidad de artistas y que son los primeros en tener esta posición. Podríamos hablar horas sobre esta gente [los productores que responden a los encargos], es demasiado fácil dar miles de ejemplos. Si van demasiado en el sentido del buen sentido, de la simplicidad ("Les diré", "Quédense tranquilos", "En Sartre, no hay nada tan complicado", etc.), están amenazados por el riesgo de ser pura y simplemente expulsados. Se dirá [en las fracciones dominadas de la clase dominante] que "no comprenden nada", o que "son vulgarizadores", lo cual es una manera de arrojarlos fuera del campo: el vulgarizador (la palabra viene de *vulgus*) está descalificado por el propio público al cual se dirige. Por otra parte, pierden su eficacia específica. No son mandatarios, lo cual es algo muy importante.

La sociología de los intelectuales que mencioné el otro día[641] comete un error fundamental al realizar puestas en relación directas entre el productor y el grupo social para el cual escribe, intentando describir a los productores por referencia a la clase de la cual provienen o a la clase que consume sus productos: olvida que el efecto simbólico que describo no se produciría si el productor fuera un dispositivo, si escribiera para alguien. Relean, en *La distinción*, el fragmento sobre los críticos teatra-

641 Véase la clase anterior.

les: el crítico teatral de *Le Figaro* dice con todas las letras que nunca en su vida estuvo inspirado por la idea de dirigirse al público de *Le Figaro*. Asimismo, el ideólogo (la palabra "ideólogo" es muy mala, sólo la empleo por afán taquigráfico y para no cortar la comunicación, porque no puedo decir cada vez "el ocupante de esa posición simbólicamente dominada y económicamente dominante en el campo cultural") sólo cumple su función simbólica en la medida en que, cuando produce una crítica de las personas que están allí [los "burgueses"], lo hace a cuenta propia, para defenderse a sí mismo y sus intereses específicos, sin nunca tener el ojo puesto en esas personas. Si ellos quedan complacidos, es por añadidura, y los complace tanto más en la medida en que no lo hace a propósito. Había leído declaraciones de Jean-Jacques Gautier, un muy influyente crítico de teatro, quien decía –y podemos creer en su palabra– que nunca había producido una crítica con la intención de dirigirse al director del periódico o a su público; quería simplemente molestar al tipo de *Le Nouvel Observateur* al que veía como representante del polo opuesto.[642]

Lo importante –anticipo una vez más lo que querría decir más adelante–, es que este efecto que podríamos llamar ideológico ("Diré lo que complacerá mucho a las personas que ocupan la posición dominante en el campo") sólo se cumple por añadidura. No es buscado como tal y es tanto mejor cuanto menos se lo busque como tal. Se cumple a partir de la base de la homología de las posiciones: el intelectual pequeñoburgués es al intelectual burgués lo que el pequeño burgués es al burgués. Al defender su posición en el campo relativamente autónomo en el cual se sitúa, defiende automáticamente, dentro de los límites de la homología –que nunca es la identidad, esto es muy importante–, la posición de las personas por quienes debe hablar, pero no es un portavoz. La imagen del portavoz es catastrófica, y esto seguiría siendo cierto si se tratara del campo de los aparatos sindicales o del campo de los partidos políticos; en el campo político, puede haber un portavoz, pero, en los dos casos, la puesta en relación directa entre quien habla y el grupo en nombre del cual (o por el cual) debe hablar oculta que, no bien uno está en un campo, primero habla contra, por, con, las personas que están en el campo, y sólo se habla por añadidura en nombre de las personas que, en ese campo [el espacio social], ocupan posiciones homólogas. La idea del "cagatintas", del "lacayo de la burguesía", es de una enorme ingenuidad y es uno de los grandes obstáculos para una sociología rigurosa de la

642 Véase el extracto y la nota sobre el crítico Jean-Jacques Gautier en *La distinction*, ob. cit., p. 267.

producción cultural. Desde luego, esta relación mecánica y directa, pero científica y políticamente falsa, es, como siempre, más simple, más fácil, que la relación mucho más complicada que yo propongo.

Si el agente que está aquí [el intelectual burgués] es conducido por la lógica de su posición en el campo a dejarse llevar demasiado por esta lógica que lo conduciría a importar a este campo los valores y las representaciones de ese otro [de las fracciones dominantes de la clase dominante] (buen sentido, virilidad, seriedad, realismo económico, etc.), pierde todo su crédito en el espacio, se desacredita, y ya no puede ejercer su efecto principal que supone que sea distinto del ideólogo espontáneo, del productor espontáneo. Por otra parte –sólo estoy describiendo las contradicciones vinculadas a esta posición–, en la relación con los dominantes que debe expresar, sólo puede defender su pundonor intelectual importando las exigencias, los valores característicos del intelectual, y denunciando el conservadurismo primario, dando lecciones de política a los hombres de política y lecciones de conservadurismo a los conservadores. Como su profesión no puede contentarse con el silencio de la *doxa*, otra de sus tentaciones es hablar de cosas que sería mejor callar, llevar a la explicitación estrategias de las que sería mejor retractarse. Está entonces en una posición inestable en la relación con los dominantes y, de algún modo, este rol de intermediario es el rol del sacerdote. En la medida en que legitima lo que en el fondo no necesita legitimación, se sospecha que necesita para sí principios de legitimación. Una vez más, mi descripción resulta abstracta. Se la podría ejemplificar, pero no me explayo sobre este tema.

Resumo entonces: la lucha interna del campo de producción cultural es la forma que toma la lucha en el interior de la clase dominante, en el interior del campo del poder. Por lo tanto, es una lucha por el principio de legitimación legítima o, más precisamente, una lucha por la manera legítima de ser hombre: el principio de dominación dominante dice lo que debe ser un hombre para estar legitimado para gobernar, dominar, reinar. Por ejemplo, en el período reciente de la década de 1960, la inteligencia era uno de los temas más frecuentes del discurso de legitimación.[643] Les recuerdo lo que decía hace un momento, simplificando un poco, a propósito del contacto tácito entre la burguesía y la enseñanza católica. Un movimiento opuso el deporte al *thème latin* (el cual permitía

643 Véanse en especial P. Bourdieu, "Le racisme de l'intelligence", *Questions de Sociologie*, ob. cit., pp. 264-268, y P. Bourdieu y L. Boltanski, "La production de l'idéologie dominante", cit.

triunfar a los pequeños burgueses)[644] y tuvo lugar este debate en el siglo XIX sobre lo que se debía enseñar en las *grandes écoles*. Esta suerte de desconfianza visceral respecto de la inteligencia se expresaba entonces muy claramente. Ahora bien, como el principio según el cual se accede a la clase dominante y a las fracciones dominantes en el campo del poder cambió, en la dimensión del discurso ideológico, la inteligencia (la diferencia de dones, etc.) apareció como uno de los principios de legitimación –lo cual, en cierto modo, cambiaba toda la estructura del campo de luchas respecto del principio de dominación y, al mismo tiempo, las estrategias que los dominados podían oponer–.

Habría que seguir esta lógica al reflexionar sobre lo que sucedió en Mayo del 68 –es muy importante– y también sobre ese discurso contraideológico que se inventó entonces contra los títulos educativos y los exámenes: pienso que fue un trabajo ideológico colectivo de la fracción intelectual para constituir un contradiscurso ante una clase dominante que ya no se contentaba con dominar en nombre de la economía y el poder, sino que también lo hacía en nombre de lo que los intelectuales solían oponer a la clase dominante, vale decir, los diplomas. En especial, siguiendo esta lógica –diré cosas muy abruptas y muy políticas–, podemos comprender cierta forma de antiintelectualismo de izquierda. Esta suerte de deriva ideológica, que hace que muchos temas que eran de derecha en el período de entreguerras pasaran a ser de izquierda recientemente, proviene de efectos estructurales del cambio de este espacio. Algo muy importante, que es evidente pero que quizá hay que decir en este caso, es que los pares opositivos entre los cuales se construyen las identidades, las maneras ideales de ser hombre (razón/pasión, etc.), sólo tienen contenido relacional.

Una vez más, son cosas enteramente triviales, pero insistiré un poco, porque estos pares de oposición están racionalizados, eternizados, por el sistema escolar. Habría que analizar todos los mecanismos que tienden a generar esta eternización de los pares de oposición. Los pares opositivos terminan funcionando independientemente de las condiciones sociales en las cuales fueron generados y, al mismo tiempo, independientemente del espacio en el cual se fundaron y que les da toda su realidad. De hecho, no tienen [otro] contenido más que el que les da el hecho de que están sostenidos por cierto o cierto otro grupo, en grado tal que, para comprender, hay que saber, por ejemplo, que, en determinado momento, quienes

644 El *thème* es la traducción del francés al latín o al griego. Al respecto, puede verse P. Bourdieu, *La reproducción*, ob. cit., pp. 233-234. [N. de E.]

defienden el racionalismo contra Taine y Renan son los psicoanalistas. Dicho de otro modo, una de las únicas maneras de hacer la historia de las luchas en el interior de la clase dominante es hacer la historia de las luchas de los dominantes que luchan a propósito de las ideas. Ahora bien, toda la lógica de la historia de las ideas y de los intelectuales que estudian las ideas es hacer como si nuestras ideas pudieran existir en sí mismas (está el liberalismo, está el neoliberalismo, etc.), como si todo esto sucediera en el cielo puro de las ideas. Estos pares de oposición en realidad son espacios sociales convocados en las palabras y, entonces, para poner un contenido real sobre estas oposiciones que funcionan con las apariencias de la eternidad, o como si fueran ahistóricas, hay que reconstituir realmente el espacio donde funcionaban. Eso es lo primero. Lo segundo es que, por supuesto, las cosas se invierten. Cuando invitamos a reflexionar sobre todos estos pares que, como "naturaleza e historia", son temas de disertación, en realidad hacemos que un término se incruste en el otro, hacemos una suerte de sobreimpresión. Por ejemplo, oposiciones que, desde el primer uso, correspondieron, en ocho generaciones sobre diez, más o menos a oposiciones izquierda/derecha, pueden invertirse en la generación actual o en una de las generaciones [anteriores]. Se pone todo en el mismo sentido, pero [la polaridad] puede haber dado un vuelco, y se olvida que estos términos sólo tienen sentido uno en relación con el otro, lo cual parece evidente (pero no es tan evidente cuando nos ponemos a estudiar la historia del liberalismo o del positivismo).

En primera instancia, podemos olvidar que cada término sólo existe en un espacio, en relación con otros términos, y, en segunda instancia, que cada vez que este espacio da un vuelco, el sentido de los dos términos de la relación da un vuelco. No es necesario desarrollar este tema, pero creo que es una de las cosas importantes que se derivan del pequeño modelo simple que quería darles. Así, una parte de los problemas de "moral", como se decía antes en los libros de filosofía, son los problemas respecto de los cuales hay una división importante en el interior de la clase dominante. En el interior del campo de producción cultural, uno de los términos de la relación expresa de hecho la posición dominante mientras que el otro expresa la posición dominada, habida cuenta de que uno y otro se definen siempre en la lucha. Este era el primer punto, podría prolongarlo.

Evidentemente, a escala del campo de producción cultural en su forma literaria –en este caso, tomé el campo de producción cultural en su forma, digamos, filosófico-teórica, política–, la oposición tendrá por objeto la definición del artista legítimo y [se traducirá en] la lucha entre las dos formas de arte legítimo: el arte sin finalidad y el arte funcional; el arte sin mo-

ral y el arte moral; el arte que transgrede todo, incluida la moral, y el arte que la respeta; el teatro burgués y la poesía simbolista, etc. Esta oposición sobre la manera legítima, consumada, de ser artista es una de las formas de luchar por la manera legítima de ser hombre. Por ejemplo, los debates sobre racionalismo e irracionalismo, que son debates constantes en la clase dominante, tomarán formas transformadas por la lógica del campo.

En resumen: las luchas internas del campo de producción cultural tienen como prenda en juego la manera legítima de ser artista, escritor, intelectual, etc., y, bajo una forma sublimada, efectúan las luchas internas de la clase dominante sobre la manera de ser hombre, es decir, sobre la manera legítima de ser dominante, sobre la manera legítima de dominar. En estas luchas, [una de las apuestas tiene por objeto] la frontera del campo intelectual: ¿el campo intelectual se limita a los productores para productores, a los productores reconocidos como productores legítimos por los productores legítimos o reconocidos como legítimos por los más legítimos entre los productores legítimos, o bien abarca a todas las personas que se dedican a producir, cualquiera que sea el destino de sus productos?

Pasemos a otro punto: ¿cómo arbitrar en esta lucha entre los dos principios de legitimación en competencia? La fórmula "el más legítimo entre los productores legítimos" implica que hay un círculo: ¿quién va a escoger al productor legítimo, si, como enuncié hace mucho, no hay instancia para legitimar las instancias de legitimidad? ¿Quién dirá, quién puede decir, quién es escritor? ¿Quién está legitimado para decir quién es escritor legítimo?[645] Habida cuenta de que todos los escritores pretenden la legitimidad y el poder de merecer la legitimidad de decir más allá de cuál editorial uno deja de ser escritor, esta lucha sobre el límite del campo de producción cultural es la forma que tomará la lucha simbólica en el interior del campo del poder.

LA GÉNESIS DE LAS INVARIANTES

Antes de desarrollar esta cuestión, haré una aclaración en respuesta a una objeción que me hicieron sobre el valor de la historicidad de la descripción que presento ahora. Es un problema que se me plantea y que se les

645 Véase P. Bourdieu, "Le hit-parade des intellectuels français, ou Qui sera juge de la légitimité des juges?", cit.

planteará a ustedes: es evidente que paso constantemente de una época a la otra, del presente al pasado, de una época del pasado a otra época del pasado, de un siglo XIX universalizado a un siglo XIX más especificado, etc. Pienso que se debe a los efectos de la exposición oral y al hecho de que, para intentar hacer que perciban lo más posible las propiedades del modelo, me veo obligado a utilizar en exceso esta propiedad del método que permite plantear las cuestiones generales en sentido histórico. Dicho esto, en la práctica de la investigación, esto funciona así: lo que presento es algo que no tiene verdad histórica, son casos concretos, estados de la estructura del campo mezclados. En la realidad, habría que decir: "Estudiaré la estructura para el período 1880-1890". Por ejemplo, los trabajos que vuelvo a citar de Charle, Ponton (y otros más) se concentraron en este período, por razones que intentaré explicar la próxima clase: me parece que es el momento en que estos espacios tienden a tomar la estructura que es la suya desde entonces. Estas estructuras no son eternas, tienen una génesis, están ligadas a una historia y, por ejemplo, podríamos describir toda la historia de la imagen del artista en el siglo XIX –si tengo tiempo, la desarrollaré rápidamente– como la historia de la autonomización de este espacio [el campo artístico y literario]. Es la gradual conquista de la autonomía,[646] una suerte de guerra de liberación, una suerte de lucha muy prolongada que comienza muy temprano entre los pintores, relevados por los escritores, que sirven de ideólogos a los pintores, que toman a los pintores como ejemplo: es el *rapin* que encarna el sacrificio al arte, que muere por amor al arte, que luego produce intercambios de roles ...

Esta lucha de liberación era necesaria, desde luego. Este modo de pensamiento no es la manera habitual de pensar de los historiadores y puede impactarlos, pero en realidad es muy histórico. Por ejemplo, para que un escritor pudiera sentarse en el sitial del *nouveau roman* sin drama (nadie muere por hacer *nouveau roman*, incluso si puede ser doloroso: queda algo de los orígenes), hizo falta literalmente que la gente muriera de hambre. Digo las cosas de manera un poco dramática, pero hay una anécdota en una de estas novelas que no se leen (porque esta gente no forma parte de los que sobrevivieron para las instancias de consagración): tres *rapins* van a enterrar a su camarada, y al momento de partir, se emborrachan y se quedan sin dinero para pagar al sepulturero, quien les dice: "¡No hay problema, ya volverán!" [*risas*]. Esta

646 Véase "La conquête de l'autonomie. La phase critique de l'émergence du champ", en *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 85-191.

gente, en cierto modo, murió por encarnar el hecho de que se puede morir por el arte, de que el arte es un valor que trasciende la economía. Sirvieron de figura ejemplar que los escritores explotaron de la misma manera. Permitieron a los artistas, en nombre de la explotación que hacían de la imagen del artista, afirmarse contra las academias, los científicos, etc.

Para pensar esto de modo totalmente histórico (esto complicará aún más el plan, pero lo digo para justificarme): la historia de este campo es la historia de una lucha permanente entre estas personas [los productores para los productores] y aquellas [los productores académicos] que se debe tener en mente. Es una de las razones por las cuales empecé por este punto: por ejemplo, esto no existía en el mismo grado para todas las épocas, y se puede concebir sin dificultad alguna –esto es muy importante: una vez decía que había que abandonar los modelos lineales, las evoluciones irreversibles– que este campo pueda desaparecer. Diez siglos de luchas por la economía artística pueden borrarse, e incluso esta sala [del Collège de France] puede desaparecer también. Son los productos de una lucha histórica, con progresos, regresiones, desplazamientos de fronteras, etc. Asimismo, las personas que escucharán esta lección son a su vez productos de una historia. El habitus es historia; el campo es historia; y cada estado del campo es producto de la historia anterior.

Por ejemplo, una cosa muy simple es reemplazar la noción de bohemia con la noción de vanguardia. Es una conquista. Este campo se construyó como una antieconomía, contra la economía económica, pero también contra la economía política, el poder, la consagración. Se construyó contra la institucionalización y es un poco la paradoja de la Iglesia reformada que enunciaba Troeltsch:[647] ¿cómo debe actuar ante esto la Iglesia reformada, que está constituida contra las Iglesias, para no pasar a ser una nueva Iglesia contra la cual haría falta una Reforma? El problema de las herejías es que, para constituirse como un instrumento de revuelta serio y organizado contra la dominación, deben constituir el aparato. Del mismo modo, una contradicción de este subcampo es que, si bien está constituido como institución, está muy poco institucionalizado. Sin embargo, no se empieza de cero en cada generación. Hay elementos adquiridos, pero no son la Academia Francesa, [...] la Escuela de Bellas Artes o la Legión de Honor. Son pequeñas revistas, es la palabra

647 P. Bourdieu se refiere a Ernst Troeltsch, *Die soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* [1912], en *Gesammelte Schriften* [1922], t. I, Aalen, Scientia Verlag, 1961.

"vanguardia", son pequeñas cosas que permiten al que llegó tarde no volver a empezar de cero: él sabe que los editores que hacen posible fundar una revista están muriendo constantemente, pero hay un editor que, en nombre de la idea de que hubo grandes editores, hace la gran edición sin esperanzas de recuperar su inversión. Y luego están los grandes ancestros: Hugo, Renan y la generación que tenía 20 años en 1840; después, en otra época, Verlaine y Mallarmé, etc. Cada uno de estos tipos dejará al menos una imagen y es un logro considerable: no se empieza de cero, no se reinventa todo, se puede aprovechar esto como un arma. Otra cosa muy interesante (todo el mundo la comprendió, pero nadie la pensó): uno de los beneficios extraordinarios que los pintores actuales obtienen de los sacrificios de los pintores del pasado es la idea de que hubo muchos errores, de que los clientes se equivocaron, de que no se compraron cuadros que habría que haber comprado. El miedo a equivocarse es hoy en día un factor importante de la economía del mercado de la pintura.

Lo repito: hay que pensar todo esto según una lógica histórica. Si en la próxima clase tengo tiempo, explicaré que, en cada momento, hay historia en dos formas. Por un lado, hay historia porque hay una Academia, porque hay dos teatros allí donde había un solo teatro, y decir "los teatros" es un cambio extraordinario, era impensable en la época en la que sólo se hablaba de un teatro; se trata de cosas que existen, que están inscriptas en la memoria, que el sistema de enseñanza reproduce o de las cuales reproduce el recuerdo. Por otro lado, hay personas que están moldeadas por lo que se cuenta, por la fantasía. Con relación a esto, también hay un texto magnífico en *Manette Salomon* en que el joven pintor relata, en definitiva, por qué se hizo pintor: porque sus compañeros, al verlo dibujar en papelitos, le decían "Oye, se ve bonito, serás pintor", y luego porque estaba la fantasía del atelier, del modelo, de la libertad, etc.[648] En

648 "En definitiva, a Anatole lo llamaba menos el arte de lo que lo atraía la vida de artista. Soñaba con un taller. Aspiraba a ello con la imaginación del colegio y el apetito de su naturaleza. Lo que veía eran esos horizontes de la Bohemia que hechizan vistos de lejos: la novela de la Miseria, el vivir sin vínculo ni regla, la libertad, la indisciplina, la vida desordenada, el azar, la aventura, lo imprevisto de todos los días, la liberación de la casa formal y ordenada, el sálvese quien pueda de la familia y del aburrimiento de los domingos, la burla del burgués, toda la desconocida voluptuosidad del modelo de mujer, el trabajo que no da dolores de cabeza, el derecho a disfrazarse todo el año, una suerte de carnaval eterno; tales eran las imágenes y las tentaciones que surgían para él de la carrera rigurosa y severa del arte" (Edmond y Jules de Goncourt, *Manette Salomon* [1867], París, UGE, "10/18", 1979, p. 32 [ed. cast.: *La modelo, Manette Salomon*, Barcelona, La Editorial Artística Española, 1904]).

cada época, si realizamos el análisis, entre las cosas que contribuyen a constituir las disposiciones que permitirán ocupar las posiciones, está el efecto más o menos fantasmático de las posiciones. Así, reitero, hay que tener en cuenta la relación entre dos historias: la historia objetivada en forma de instituciones, aunque estén poco institucionalizadas, y la historia incorporada en forma de disposiciones (las ganas de ser pintor, etc.).

(Concluyo esta cuestión; pero eso no va contra la tendencia, en mi exposición, a presentarles una suerte de descripción de las invariantes transhistóricas de la estructura del campo intelectual y de las relaciones entre el campo intelectual y el campo del poder. Ahora bien, lo que digo es posible porque, pese a todo, hay invariantes: cuando un campo intelectual ha llegado a un grado de autonomía bastante avanzado, tenemos una estructura de este tipo. En otros términos, el proceso de autonomización del campo intelectual tiende hacia una estructura como esta; de allí que, a mi entender, representa la invariante de un tipo ideal).

EL AJUSTE DE LA OFERTA A LA DEMANDA POR HOMOLOGÍA ESTRUCTURAL

Luego de este paréntesis, paso al segundo punto. Ya que describí, a grandes rasgos, lo que era la lucha entre el campo intelectual y el campo del poder, ahora describiré rápidamente la lucha en el interior del campo intelectual. El modelo que propondré, que se apoya en gran parte en los trabajos de Ponton y Charle que mencioné antes, vale especialmente para el período 1880-1900. Me sitúo en el espacio de este campo [el campo de producción cultural], con este subcampo [el subcampo de producción restringida], del cual podemos decir que representa la verdad del campo [de producción cultural].

En este espacio, compiten entre sí dos principios de jerarquización: el principio de jerarquización económica y el principio de jerarquización cultural. Eso da por resultado la estructura en quiasma, de la cual les recuerdo que caracteriza también al campo del poder en su conjunto, y tendremos una homología entre la estructura del campo de producción cultural y la estructura del campo englobante. Hace un momento mencionaba este efecto de ajuste por homología. Vuelvo a mencionarlo porque antes no lo había dicho del todo bien. Suele describirse esta relación entre el campo intelectual y el campo del poder, o el campo de las clases en su conjunto, como una relación de servicio: "Él escribe para tal o cual fracción". Otras veces se la describe como una relación de transacción

(sería el modelo weberiano). En el caso de la religión, Max Weber describe las relaciones entre diferentes agentes religiosos en competencia y los laicos como relaciones de transacción, en el sentido económico: relaciones de intercambio. Por ejemplo, explica que, en la competencia por [el acceso a los] laicos, los sacerdotes o los hechiceros deben hacer concesiones a los laicos, transigir con ellos para conservar su clientela.[649] Aquí podríamos aplicar este modelo de la transacción y decir: "Las personas que hacen teatro de bulevar, por ejemplo, están en negociación, de alguna manera, permanente, con su público; si no funciona, cambian de producto y se ajustan a la clientela".

Este modelo finalista, funcionalista, es, creo yo, ampliamente falso, y, en el interior del campo de producción cultural, es tanto más falso cuanto más nos alejemos del polo económico para ir hacia el polo intelectual. Esto es lo que significaba, hace un momento, mi análisis de los ideólogos y el rechazo de la idea de intelectual servil, de cagatintas de la burguesía. Quería decir que, incluso en el caso que le es más favorable en apariencia, aquel en que hay escritores que aceptan las legiones de honor, los precios, los beneficios, el modelo de la transacción y el análisis economicista de la producción cultural sólo son parcialmente verdaderos; el ajuste entre la producción y la demanda se produce a partir de la homología de posición. Lo repito de otra manera: incluso en este caso, no podemos comprender todo de la producción cultural a partir de la hipótesis de una búsqueda consciente del ajuste de la oferta a la demanda, y, si mi modelo es verdadero, hay un efecto de ajuste automático de la oferta a la demanda que se debe a la homología estructural. Así, en la medida en que [los productores académicos] producen en parte o en su totalidad contra los productores para productores, producen al mismo tiempo para la fracción dominante de la clase dominante, que no exige tanto. [...] Asimismo, [si] los productores exitosos sirven a la fracción dominante de la clase dominante, se debe a que, al servirla, se sirven, y sirven tan bien sólo porque se sirven sirviéndola, y es por añadidura que sirven. Insisto mucho en este modelo, porque lo considero realista, y porque va a contracorriente de las maneras políticas de pensar (en términos de denuncia, etc.).

Esta homología estructural se establece entre la derecha y la izquierda [de los campos] (siempre pongo a la izquierda el "–" porque [se trata] de

649 Véanse en especial las secciones "La communauté émotionnelle" y "Savoir, sacré, prédication, cure d'âmes", en M. Weber, *Économie et société*, ob. cit., "Pocket", vol. 2, pp. 204-222.

una oposición dominante/dominado): la homología entre el estar del lado de los dominados [en un campo] y la posición de los dominados en el campo de las clases genera encuentros políticos que, como todos los encuentros fundados en la homología y no en la identidad de posición, son apenas encuentros parciales. [...] Un texto de Zola dice muy bien que en una representación –no tengo la cantidad aproximada– el autor de teatro burgués puede ganar lo que un novelista gana sólo al agotar una tirada de 200 000 ejemplares;[650] a su vez, ese novelista [gana] en un año lo que un poeta no ganará en tres vidas. En esta estructura, algunos obtienen grandes beneficios; otros, beneficios intermedios y, evidentemente, son grupos más o menos dispersos: una de las propiedades de la posición [en el subcampo de producción restringida] es que genera muchos beneficios, pero para una pequeña cantidad de personas –esto es muy importante–, mientras que la posición [en el subcampo de gran producción] genera grandes beneficios a una cantidad bastante grande de personas.

LA CONQUISTA DE LA AUTONOMÍA

Esta jerarquía, desde el punto de vista de la economía, se impone evidentemente con tanta más intensidad cuanto más se reconocen los valores dominantes y, al mismo tiempo, cuanto menor es la autonomía relativa de este campo. Cuanto más crezca la independencia entre este subcampo y el campo englobante, más ganarán los artistas en el campo artístico contra los burgueses, y más se afirmará la ley específica del campo artístico. Hace un momento, debería haber hablado de la ley del campo artístico: Max Weber decía, más o menos, que la economía se constituye como economía cuando el axioma tautológico "negocios son negocios"

650 "Cuando se venden 3000 o 4000 ejemplares de una novela, son 2000 francos de ingreso. Una obra tiene 100 representaciones, la cifra corriente hoy en día para el éxito; el promedio de ingresos fue de 4000 francos, esto generó 400 000 francos para la caja del teatro y representa una suma de 40 000 francos para el autor, si los derechos son del 10%. Ahora bien, para ganar la misma suma con una novela, ganando 50 centavos por ejemplar, la tirada de esa novela tendría que ser de 80 000 ejemplares, tirada tan excepcional que podemos citar cuatro o cinco ejemplos como máximo, durante estos últimos cincuenta años. Y no hablo de las representaciones en provincia, de los tratados en el extranjero, de las versiones de la obra" (Émile Zola, *Le roman expérimental* [1881], París, Charpentier, 1909, p. 180 [ed. cast.: *La novela experimental*, Madrid, La España Moderna, 1898]).

(o "en los negocios no entran los sentimientos") pasa a ser la ley de los negocios;[651] podemos decir que el arte se constituye como tal cuando el axioma "el arte por el arte" se afirma como tal. La expresión "el arte por el arte" es una de las conquistas que mencionaba antes cuando decía que el artista moderno es el producto de una lucha de liberación. Estamos especialmente dominados por la ilusión retrospectiva: vemos esta historia desde el escorzo del punto de llegada, desde donde muchas cosas que fueron conquistas fantásticas parecen ser evidentes; incluso aquellos que más se benefician con estas conquistas fantásticas se dan cuenta de que lucharon contra la generación anterior, pero no ven todo lo que heredan (incluso como armas en su lucha contra la generación previa) del trabajo de todas las generaciones del pasado (incluso de la inmediatamente anterior). Esta ilusión retrospectiva es muy importante. No vemos que esta idea, que parece ser totalmente banal, del "arte por el arte", de una actividad artística que no tiene otro fin más que existir, es una conquista extremadamente difícil. Es difícil de pensar, y se puede desconcertar completamente a un artista preguntándole: "¿Para qué sirve usted?".

Para proponer una vez más una analogía (pero una analogía, creo yo, controlada), creo que para pensar esto, hay que pensar en las ciencias sociales, en las situaciones en las que se pregunta a las ciencias sociales: "¿Para qué sirven?". Es muy difícil decir: "Sirvo para hacer ciencia social" [*risas*] –inténtenlo y verán–. Si nos cuesta decirlo, se debe a otra ley social muy importante: hay cosas que son decibles y pensables porque, no bien uno las dice, son recibidas, estamos seguros de que hay un mercado para recibirlas; y hay cosas que no son decibles, y, por ende, no son pensables, porque aquel que las dice pasa por raro, no está justificado. Estas cosas tan importantes forman parte de este proceso de conquista. Cuanto más avanzado es el proceso de autonomización, más claro queda que el polo de productores para productores es dominante simbólicamente y los productores exitosos se sienten menos artistas; si los olvidamos en una muestra estadística, sufren. Es una cosa muy importante, totalmente ingenua; en las décadas de 1860 e incluso de 1880, por ejemplo, se podía ser un artista exitoso y a la vez sentirse bien en todas las facetas, es decir,

651 "Cuando el mercado queda librado a su propia legalidad, sólo tiene consideración por las cosas y ya no por las personas ni por los deberes de fraternidad o de piedad, y tampoco por las relaciones humanas originales, propias de las comunidades personales. Todas estas relaciones son obstáculos al libre desarrollo de la comunalización del mercado al desnudo" (M. Weber, *Économie et société*, t. I, ob. cit., "Pocket", vol. 2, p. 411).

a la vez coronado por el éxito y relativamente artista. Es el resultado del trabajo de imposición simbólica.

Otra cosa importante: de alguna manera, se gana una lucha simbólica cuando se impone al adversario las propias categorías de percepción. El dominante domina simbólicamente cuando impone al dominado las categorías por medio de las cuales lo percibe, cuando el dominado se ve como lo ve el dominante o se ve con las lentes con que lo ve el dominante. Siempre tomo el ejemplo de la intimidación: el dominado simbólicamente es aquel que pierde sus facultades en presencia del dominante. Puede cuestionar al dominante, pero su cuerpo lo traiciona: se enrojece, entra en pánico, pierde su lenguaje, etc. En el fenómeno de dominación simbólica, el dominado vuelve a tomar por cuenta propia los principios de percepción del dominante. Dicho de otro modo, la victoria, aquí, no es simplemente decir: "El teatro es pan comido, o es bueno para los burgueses, etc.", es hacer que los dominantes económicamente, los que tienen la legión de honor, el teatro, el público, los aplausos, etc., se sientan mal en su piel y, por ejemplo, lleven una doble vida y se pongan a escribir.

Un caso estudiado en *Actes de la Recherche* [*en Sciences Sociales*]: Cécil Saint-Laurent, quien es al mismo tiempo Jacques Laurent.[652] Es un caso típico, una suerte de prueba experimental: podría estar perfectamente satisfecho si tuviera esta definición: "Tiene mucho dinero" (se hacen films a partir de *Carolina querida*, etc.); ahora bien, le cuesta mucho, trabaja mucho para hacerse una doble vida y tener una carrera que sea reconocida, tiene dos nombres. Es este espacio hecho hombre, es la ilustración de este espacio donde se distinguen las cosas fáciles/difíciles, claras/oscuras, engañosas/puras; intentará estar en ambos polos del espacio, lo cual, creo yo, es imposible: en este espacio no se puede estar en dos lugares a la vez, aunque sólo sea porque el desdoblamiento nunca

652 François de Singly, "Un cas de dédoublement littéraire", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 6, 1976, pp. 76-86. Monárquico y miembro de la Action Française (Acción Francesa) en la década de 1930, Jacques Laurent-Cely (1919-2000) comienza una carrera literaria luego de la Segunda Guerra Mundial. Escribe, por un lado, novelas con gran tirada, en especial, bajo el seudónimo Cécil Saint-Laurent, *Carolina querida*, cuyo éxito se amplifica por una serie de adaptaciones cinematográficas en los años cincuenta con la actriz Martine Carol. Por otra parte, publica, bajo el nombre Jacques Laurent, novelas de difusión más restringida que participan en el movimiento literario de derecha Los Húsares, y que privilegia las preocupaciones de estilo y de forma. Luego de haber dejado a un lado su actividad de escritor por un tiempo, Jacques Laurent publica, en 1971, *Las bobadas*, que obtiene el Premio Goncourt. Es miembro de la Academia Francesa en 1986.

es total. Es interesante que utilice un seudónimo: el seudónimo es una manera de reconocer que hay algo vergonzoso en lo que uno hace. Es una manera de ocultar, por ende, de reconocer la legitimidad, como observa Max Weber cuando dice que el ladrón reconoce la legitimidad ocultándose para robar[653] (aunque sea más complicado...).

En este espacio donde hay dos principios de jerarquización en lucha (uno económico, otro simbólico), una parte de la historia consistirá en constituir este principio [de legitimación simbólica] como principio dominante o único y, entonces, en constituir este subcampo como el universo artístico (o literario), diciendo que fuera del subcampo ya no hay escritores, sino "hacedores", "cagatintas", etc., es decir, desacreditando a las personas por el simple hecho de que dan a sus prácticas una función. Es lo que dije antes: la teoría del arte por el arte es al campo artístico, me parece, lo que la fórmula "negocios son negocios" es al campo económico: es su verdad y las personas que luchan por esta posición tienen con ellas una suerte de lógica que les permite decir a los otros: "Lo que ustedes hacen es una producción como las demás". Será la oposición entre lo puro y lo comercial. Podríamos extendernos...

JERARQUÍA DE LAS PRODUCCIONES Y JERARQUÍA DE LOS PÚBLICOS

Una segunda oposición vinculada con esta, sin ser completamente dependiente de ella, se debe a que se evalúan los actos de posición no sólo según su finalidad social, sino también según su destinación social. Es otra manera de ver, en este campo que pretende la autonomía, el efecto de las coerciones externas. Como siempre dije, esta autonomía es relativa, y las fuerzas del campo englobante siguen ejerciéndose, sobre todo porque se juzga una producción a partir de la calidad social del público al que se supone que está destinada porque tiene llegada a él, porque, evidentemente, en la lucha interna del campo, siempre estamos en una filosofía mecanicista. Si retomé tres veces la idea de que no hay que pensar en términos de función, de que no hay que explicar a un artista por el grupo al cual debe servir, es porque una de las maneras de combatir el campo consiste en reducir, con el uso de injurias, una producción

653 "Que el orden 'valga' en el seno de un agrupamiento de hombres, esto se manifiesta por el hecho de que [el ladrón] está *obligado* a disimular la infracción"(M. Weber, *Économie et société*, ob. cit., "Pocket", vol. 1, p. 66).

a su función: "No eres más que un escritor para señoras". Se reduce la calidad artística de una obra asignándole una función ("Haces arte industrial"), y se la reduce tanto más (se la reduce una segunda vez, de alguna manera) cuanto más bajo esté el grupo al que la obra debe servir en la jerarquía social. En el teatro, entre el vodevil pesado, cómico, fácil, sobre el eterno problema del triángulo amoroso, y el bulevar más noble, tendremos una oposición según la jerarquía social de los públicos.

Para las jerarquías a nivel de la novela, puedo apoyarme en los análisis de Rémy Ponton haciendo que los períodos colisionen y se entremezclen pero allí hay otro elemento interesante: la poesía es la especialidad cuya autonomización es la más antigua, incluso si, aún hoy en día, la representación popular de la literatura está asociada a la poesía. Cuando sucede, por excepción, que personas de las clases populares o medias escriben, ellas escriben poesía y no una novela realista sobre aquello que tienen ante sus ojos.[654] Ahora bien, de manera inversa, la poesía es, en la historia, el sector que más temprano conquistó su autonomía, en parte por necesidad (falta de público), en parte por elección, por lo tanto, en una dialéctica de la necesidad hecha virtud. En poesía, la lucha interna del subcampo puro entre lo nuevo y lo antiguo, la ortodoxia y la herejía, se estableció desde hace mucho tiempo. Ponton señala muy bien que la idea de revolución literaria que asociamos a la idea de campo artístico se constituyó a propósito de la poesía. La idea de la revolución permanente, según la cual una escuela expulsa a la otra (los parnasianos derriban a los románticos, etc.), se ejemplifica en la poesía, y cuando pensamos en el modelo de la revolución, pensamos en la poesía, porque está desde hace más tiempo en la lógica de la lucha por la diferencia, de la economía pura, de la economía simbólica –retomaré la economía simbólica que es la economía de la distinción–. A medida que el campo se autonomiza, todas las posiciones del campo, hasta las menos autónomas en relación con el mundo de la economía, entrarán en la lógica ilustrada aquí: tendremos oposiciones verticales que ya no serán simplemente jerarquizadas con oposiciones según la calidad del público.

En este caso, debo hacer intervenir una época posterior, con la tradición del teatro de vanguardia, el teatro de Antoine, las formas *rive droite/ rive gauche*, que describí en un artículo[655] y que revelan una oposición

654 P. Bourdieu desarrollará este tema en *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", p. 402, n. 46.

655 Pierre Bourdieu, "La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 13, 1977, pp. 3-43 [ed. cast.: "La producción de la creencia. Contribución a una eco-

entre el teatro que tiene un público burgués y el teatro que tiene un público universitario, de catedráticos. Esta oposición empieza a constituirse a finales del siglo XIX en el caso del teatro, como en el caso de la novela, en el cual se constituye la oposición entre una novela experimental y una novela de servicio. Ahora bien, antes de la autonomización de este sector, la jerarquía de las prácticas corresponde a una jerarquía de los públicos alcanzados.

Luego de Ponton, y si hacemos chocar y mezclarse un poco las escuelas, podríamos decir que está, básicamente, la novela psicológica, la novela mundana, la novela naturalista (Zola), la novela costumbrista, la novela popular, la novela rural: a grandes rasgos, la jerarquía de los géneros se corresponde con la jerarquía de los públicos. Estoy anticipando lo que desarrollaré más adelante y, como señaló con mucha precisión Ponton, la jerarquía de los géneros corresponde a la jerarquía de los autores según su origen social:[656] hay una suerte de homología entre el grado de rareza social de un género y el grado de rareza social de las personas que lo practican. La novela psicológica (Paul Bourget, etc.), por ejemplo, se produce por obra de desertores de la poesía, es decir, de personas que provienen de un género más noble, según leyes que describí a propósito del campo científico, a partir de personas que provienen de una disciplina más alta y aportan a una región más baja, desde el punto de vista del prestigio, el prestigio que deben a su origen disciplinario;[657] para hacer esta conversión, deben tener propiedades vinculadas a un origen social elevado (la valentía de romper, el sentido de las estrategias de reconversión, etc.). Estas personas propondrán un producto en el cual presentarán un entorno situado a su vez más alto en la jerarquía, lo cual da nacimiento a debates explícitos muy divertidos: ¿los estados de ánimo de una criada son tan interesantes como los estados de ánimo de una duquesa? (Esto se aclara explícitamente en ciertos debates). A veces, la cuestión misma de la relación entre la jerarquía de los géneros y la jerarquía de los grupos que se escenifica en la novela está explícita en el debate.

---

nomía de los bienes simbólicos" en *El sentido social del gusto*, ob. cit.]. Véanse también *La distinction*, ob. cit., en especial pp. 18, 260-265, y *Les règles de l'art*, ob. cit., cap. "Le marché des biens symboliques".

656 Véase en especial R. Ponton, "Naissance du roman psychologique", cit., p. 68.

657 Pierre Bourdieu, "La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison", *Sociologie et Sociétés*, vol. 7, nº 1, pp. 91-118; "Le champ scientifique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 2-3, 1976, pp. 88-104. P. Bourdieu retomará estas cuestiones en *Science de la science et réflexivité*, ob. cit.

Por último: en este espacio así jerarquizado se constituye poco a poco una jerarquía autónoma, la jerarquía según los géneros que gradualmente tiende a ceder el lugar a una oposición única observable a partir de 1900, aproximadamente, entre la poesía, la novela y el teatro de vanguardia contra la poesía, la novela y el teatro burgués. La sucesión se efectúa gradualmente. Por eso, como decía antes, al retomar una observación de Charle que me parece muy fundamentada, esta época de 1880 a 1900 es muy interesante:[658] es el momento en que se establece la estructura en la cual vemos los dos principios de jerarquización. El principio de jerarquización según el peso de la economía aún sigue en vigor y ya empieza a establecerse el otro principio de jerarquización que estaba, desde hace mucho tiempo, en vigor del lado de la poesía y que se instaura para el conjunto del campo.

Eso es todo respecto de la descripción del espacio. Termino muy velozmente, para que la próxima clase pueda intentar dar un sentido completo a mi análisis. Simplemente intento decir que, como ya lo dije cien veces en las clases anteriores, este campo será el lugar de una lucha por transformar el campo. Habrá dos ejes de luchas. En primer lugar, la lucha que mencioné antes entre el polo dominado y el polo dominante económicamente: esta lucha no será más que la forma que toma en el campo la lucha en el interior de la clase dominante. En segundo lugar, la lucha que poco a poco avanza hasta llegar a ocultar a la primera, una lucha dentro de cada género entre un arte de servicio, con beneficio inmediato, y un arte que es un fin en sí, con beneficio diferido. Dicho de otro modo: se establecerán dos economías –una economía antieconómica y una economía económica– que corresponderán a dos tipos de artistas antagonistas. La próxima clase, querría hacer el intento de exponer cómo, en función de sus disposiciones –es decir, de las propiedades que importan al campo–, los nuevos ingresantes desembarcan en este espacio: el nuevo artista tendrá que situarse en este espacio, estará manipulado por las fuerzas que están en juego en este campo y su destino dependerá de la relación entre estas fuerzas y las disposiciones que él importe.

658 "Esta época, a nuestro parecer [...], ve la estructuración del campo literario en sus formas actuales" (C. Charle, *La crise littéraire à l'époque du naturalisme*, ob. cit., p. 16).

Clase del 25 de enero de 1983

La lógica económica de las empresas culturales • La verdad de la práctica • Los beneficios diferidos del desinterés • Los beneficios ambivalentes del mercado • La subversión de las reglas del campo • Temporalidades y "personalidades" • Clientes y competidores: la mediación del sistema escolar • Generaciones y revoluciones • Los modos de envejecimiento y de eternización • Superar por superar • Orientarse en el espacio de los posibles • La trayectoria y el habitus • El desmontaje impío de la ficción

Pienso que ustedes están en su derecho de sentir cierta insatisfacción, y querría que sepan que lo sé. Les diré lo que, según creo, le falta a lo que dije. Me habría gustado llegar hasta el fondo de la explicitación de la lógica de lo que es un campo. Con esta intención, habría debido estar en condiciones de encarar un problema que no tenía tiempo para tratar en la cantidad reducida de sesiones que me quedaban: el problema de las relaciones entre la noción de campo y la noción de capital. Por esto, me habrán oído emplear constantemente la noción de capital –hablé de capital cultural, de capital económico, de capital social–, lo cual pudo haberles provocado una impresión de incertidumbre o de confusión; sin embargo, pienso que estos distintos conceptos pueden aclararse y situarse unos en relación con los otros. Asimismo, debería haber explicitado aún más aquel problema fundamental que es el problema de las clases sociales, sobre todo porque me parece que en conjunto las proposiciones que presenté ponen de manifiesto toda su fuerza, toda su lógica, cuando se las aplica a este problema que, a mi entender, es uno de los que la tradición sociológica planteó de peor manera, quizá porque fue uno de los primeros en ser planteados.

Entonces, ese tema quedará para otro año, cuando retome muy rápidamente lo que establecí sobre la noción de campo para intentar exponer en qué medida es indisociable de la noción de capital y en qué medida la distribución de las distintas especies de capital, las luchas respecto de su distribución, de su perpetuación, de su transformación, pueden

permitir renovar completamente el pensamiento en términos de clases y, sobre todo, liberarse del pensamiento realista que suele estar asociado a la noción de clase.[659] Digo todo esto para expresar esta insatisfacción y querría al menos darles una idea de todo lo que me proponía decir. En esta medida, pienso que aquellos, entre ustedes, que deseen ir más lejos, tendrán mucha más facilidad para leer lo que he querido decir. Dicho esto, no me gustaría darles la impresión de que pronuncié mi última palabra sobre todas estas cosas porque, de lo contrario, estarían en todo su derecho a hacer muchos reproches.

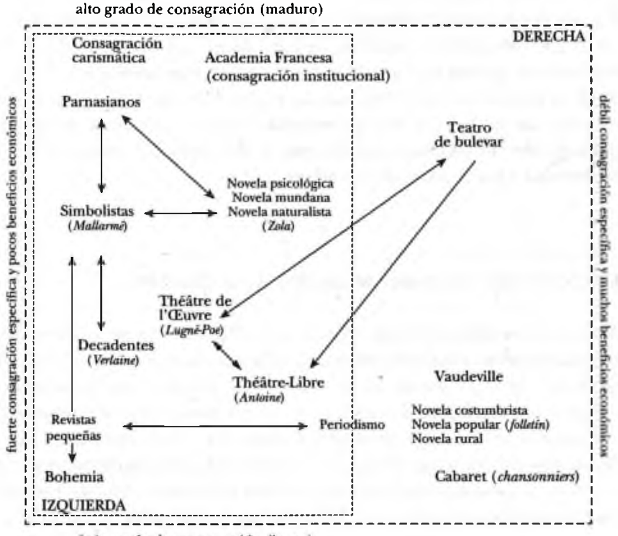
LA LÓGICA ECONÓMICA DE LAS EMPRESAS CULTURALES

Ahora vuelvo a donde había dejado mi análisis del campo intelectual o del campo de producción cultural la clase anterior, para intentar ir un poco más lejos y pasar de lo que era una descripción de la estructura del campo intelectual, tal como era en cierto momento, a un intento de construir un modelo que permita dar cuenta de esta descripción. Dicho de otro modo: construí, como pienso que hay que esforzarse por hacerlo en ciencias sociales, una suerte de modelo descriptivo –que se resumía en el esquema que les había propuesto–, pero este modelo puede parecer construido por ajuste a una realidad conocida de antemano. Muy a menudo, la gente procede así, y no sólo en ciencias sociales: se habla de modelo cuando, en realidad, al conocer una distribución, se construyó la fórmula que permite pasar por los puntos que representan esa distribución. Ese es el tipo mismo del modelo falso, del modelo *ex post*, que describe bajo la apariencia de explicar.

Querría proponerles un modelo que evita este reproche, me parece, en la medida en que se basa sobre el concepto de campo tal como se los describí y en que intenta dar cuenta de la estructura que se derivó del análisis histórico según la cual los diferentes géneros de producción literaria se distribuyeron a partir de dos jerarquías inversas en quiasma: una jerarquía según el grado de beneficio económico procurado y una jerarquía inversa según el grado de consagración específico. Teníamos en un extremo el teatro, en el otro, la poesía. Y pienso que, para dar cuenta de esta distribución, hay que considerar dos cosas extremadamente simples. Había anticipado [una] la vez anterior: a medida que el campo

659 Véase, por ejemplo, P. Bourdieu, "Espace social et genèse des classes", cit.

El campo literario a fines del siglo XIX (detalle)



de producción cultural afirmaba su autonomía, se constituía como un campo que a su vez tenía una economía cuya lógica era la negación de la economía en el sentido ordinario, corriente. El axioma fundamental de este universo particular ("el arte por el arte") es la negación del axioma fundamental de la economía ("negocios son negocios"): el axioma del universo cultural es antitético al axioma fundamental del universo económico. Al plantear esto, vemos que cuanto más un género o una práctica artística procure beneficio económico, más tenderá a ser desacreditado simbólicamente. Habrá entonces una correlación negativa entre la propensión de un género, de una manera, de un estilo, etc., a procurar un beneficio económico rápidamente –es una dimensión sobre la que volveré a hablar– y el hecho de procurar un beneficio simbólico.

Segunda proposición: podemos tratar los distintos géneros, maneras o escuelas como empresas económicas e interrogarlos sobre las condiciones en las cuales procuran beneficio. Veremos que estas empresas se distinguen según tres dimensiones fundamentales: 1) el precio del producto por unidad, para decirlo rápido; 2) el tamaño del público y el vo-

lumen de la clientela; 3) la longitud del ciclo económico. Entonces, podemos oponer según estas tres facetas los tres géneros que había tomado en consideración –la poesía, la novela, el teatro– tratándolos, mediante una abstracción metodológica, como entidades económicas.

Desde el punto de vista del precio del producto por unidad, vemos que no hay muchas diferencias entre la poesía y la novela: lo que variará en los dos casos es, en definitiva, la tirada. Dicho esto, la comparación entre el teatro, de un lado, y la poesía y la novela, del otro, revela que una obra de teatro como unidad escrita puede aportar muchos más beneficios con una cantidad mucho menor de representaciones. [...] La clase pasada les recordé que hay escritores que tomaron conciencia de esta diferencia colosal. Para una inversión idéntica –si, una vez más, aceptamos esta opción de considerar la empresa [cultural] como una empresa igual que las otras–, los beneficios por unidad serán incomparablemente mayores de un lado que del otro.

Segunda dimensión, correlacionada con la anterior: el volumen de público que puede obtenerse con determinada obra. Vemos que, para obtener el mismo beneficio –esto proviene de las variaciones del precio por unidad–, hará falta una cantidad de unidades infinitamente mayor en el caso de la novela que en el caso del teatro y, por consiguiente, si combinamos el corolario de esta proposición con la proposición que anticipé al inicio –esto es, que hay una correlación negativa entre el beneficio económico y el beneficio simbólico–, el hombre de novela tendrá que tener un público infinitamente más grande que el hombre de teatro para un mismo beneficio económico; al mismo tiempo, estará mucho más amenazado por el descrédito vinculado al caudal de público.

Tercera propiedad, que es muy importante porque a partir de ella se constituirá la oposición fundamental, me parece, en el campo de producción cultural: la oposición entre las empresas de circuito largo y las empresas de circuito corto. Sugiero que lean, para ver ejemplos claros, el artículo que escribí sobre la producción de la creencia, en el cual daba las estadísticas de venta, por un lado, para tal novela que había obtenido el Premio Goncourt, y por el otro, para tal obra de Beckett: en cifras acumuladas, al cabo de veinte años, la obra de Beckett y la obra del premio Goncourt llegan casi a las mismas cantidades; se vendieron tantos Beckett como libros de ese autor cuyo nombre desapareció.[660] Dicho esto, el se-

660 P. Bourdieu, "La production de la croyance", cit., p. 24 (este gráfico y su comentario, levemente distintos de este tramo, se retoman en *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", p. 238).

gundo tuvo todos sus lectores, por lo tanto, todos sus beneficios, en un año, mientras que el otro sólo los tuvo en veinte años. Al mismo tiempo, la empresa económica será por completo diferente incluso si, en beneficios acumulados, los resultados son idénticos. En efecto, en un caso se trata de inversiones que pueden vivirse como inversión a pérdida; sólo sabemos retrospectivamente que se trata de una inversión productiva: durante mucho tiempo, hace falta que el editor acepte el riesgo de que nunca le cierren sus cuentas y que el autor acepte trabajar en condiciones en que nunca está seguro de que le cierren sus cuentas. Por eso, hay dos relaciones con la economía totalmente antagónicas: una que se sitúa en la lógica del toma y daca; la otra que trabaja en una lógica análoga al intercambio del don; es decir, con un retraso interpuesto –este retraso interpuesto es muy importante, como en todos los intercambios [basados sobre] la negación de lo económico–.

LA VERDAD DE LA PRÁCTICA

Sugiero que lean un análisis de *El sentido práctico*, en el que mostré cómo el análisis estructuralista del intercambio de dones tal como lo propuso Lévi-Strauss omitía una dimensión muy importante del intercambio de dones, a saber, la distancia temporal entre el momento en que se hace el don y el momento en que se recibe el contradón.[661] No sé si recuerdan el análisis: Lévi-Strauss mostró que Mauss había propuesto un análisis ingenuo del intercambio en el sentido en que no era más que la transcripción científica de la experiencia nativa. El análisis de Mauss hacía del intercambio de dones una serie discontinua de actos generosos: doy como si nunca debiera recibir nada a cambio y aquel que recibe da a cambio como si nunca hubiera recibido nada, y así sucesivamente. Y Lévi-Strauss mostraba, en un análisis famoso, que esta apariencia de irreversibilidad ocultaba una estructura de reversibilidad, un modelo *a priori* según el cual aquel que da está seguro de recibir porque la mecánica misma del intercambio implica que no hay don sin contradón y que el contradón requiere un don, y así sucesivamente.[662] Yo señalé simplemente que estos dos análisis aparentemente contradictorios no lo son en modo alguno:

661 P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ob. cit., cap. "L'action du temps", pp. 167-189.
662 Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, ob. cit., pp. IX-LII.

en la realidad, los dos son verdaderos. Aquel que hace el don puede hacerlo sin implicar nada a cambio, aunque su acto esté regido por un modelo que obedece a la lógica de la reversibilidad. Lo que permite a la experiencia del intercambio de dones ser vivida como la describe Mauss, aunque en la realidad debe ser como la describe Lévi-Strauss, es el intervalo de tiempo. En casi todas las sociedades, hay dos reglas: nunca se devuelve exactamente la misma cosa que se recibe, y nunca se devuelve en el acto –de hecho, devolver en el acto es precisamente devolver la misma cosa, la cosa misma–. El modelo borra el intervalo, el estado temporal. De hecho, una propiedad de los modelos mecánicos suele ser abolir el tiempo, lo cual justificaría retomar, respecto de ellos, una crítica bergsoniana de la ciencia como destructora de lo esencial, es decir, del tiempo.[663] En el caso específico, pienso que el modelo económico del intercambio hace desaparecer lo esencial, es decir, el desfase entre las dos experiencias que se vuelve posible, entre otras cosas, por el hecho de que no hay simultaneidad.

(Hago un paréntesis, pero es importante: pienso que, a menudo, el trabajo científico permite acceder al modelo por simple efecto de simultaneidad: todas las operaciones que hace el investigador cuando dibuja esquemas, establece cronologías o genealogías, consisten en tornar simultáneas cosas que sólo son vivibles porque son sucesivas. Hay cosas que serían insoportables, de tantas contradicciones que contienen, si fueran simultáneas, y que sólo son vivibles porque se practican en tiempos, momentos, lugares separados, y nadie está allí para hacer ese trabajo del Dios leibniziano que consiste en totalizar lo no totalizable, algo que no está hecho para ser totalizado. Es un ejemplo de lo que no dejo de mencionar: reflexionar sobre qué es la práctica es siempre reflexionar sobre qué es la práctica científica y sobre qué marca diferencia entre la práctica científica y la práctica práctica).

En el caso específico, el intervalo entre la experiencia de quien efectúa un don y la experiencia del analista es esencial: si las cosas sucedieran como dice el analista, esto no funcionaría. Por eso, en las ciencias del hombre es muy importante hacer modelos que incluyan las condiciones de funcionamiento de los modelos. Siempre se presentaron condensados regresivos y oscurantistas sobre el tema ciencias del hombre/ciencias de la naturaleza, etc. Pienso que los análisis que hacen alusión a la espe-

663 "[La ciencia] considera momentos, siempre estaciones virtuales, siempre, en suma, inmovilidades. Es decir que el tiempo real considerado como un fluir, o en otros términos, como la movilidad misma del ser, escapa al conocimiento científico" (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, ob. cit., p. 364).

cificidad de las ciencias del hombre en general son análisis muy arcaicos, que sirven para defender el pundonor espiritual de la humanidad o los intereses del filósofo que reflexiona sobre las ciencias del hombre. El punto real de la diferencia entre las ciencias del hombre y las ciencias de la naturaleza reside del lado de lo que acabo de decir: las ciencias del hombre son ciencias como las otras, pero que deben incluir en su modelo el hecho de que la realidad no se vive conforme al modelo. Son cosas simples pero importantes; para retomar las palabras de Marx a propósito de Hegel, no hay que confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas.[664]

Dicho de otro modo, el error antropológico fundamental –mi curso es, en definitiva, una larga variación sobre este tema– consiste en poner en la conciencia de los agentes, en sus prácticas, los modelos que debemos construir para comprender sus prácticas. Hay que comprender que, para comprender las prácticas, necesitamos construir cosas que son la verdad de la práctica pero que la práctica no tiene como verdad. La gente, en efecto, vive objetivamente el intercambio como dice Lévi-Strauss; pero hace falta un Lévi-Strauss para descubrir esta verdad que la gente ignora o, más a menudo, no quiere saber. Verán –si tengo tiempo y espero tenerlo– que, cuando se trata de arte, esta distinción es extremadamente importante, porque lo que vuelve difícil a la sociología del arte (sobre todo ante las personas cuyo arte es la religión, como los intelectuales) es que objetiva cosas que son antinómicas a la experiencia de la obra de arte. Por eso, el sociólogo es denunciado al mismo tiempo como el personaje grosero que dice lo que todo el mundo sabe y como alguien que dice cosas falsas o indignantes; se le hacen reproches por decir falsedades y simultáneamente decir evidencias. Si se le pueden reprochar las dos cosas a la vez, es porque dice cosas que, en cierto modo, todo el mundo sabe, pero [...] no quiere saberlas. Esto valdría también para el intercambio de dones: cuando trabajen sobre una sociedad cualquiera, observarán que hay proverbios que dicen que no hay nada más bello que la generosidad, así como otros que dicen que no hay nada peor que recibir un regalo; dicho de otro modo, hay una visión lúcida. Sobre la obra de arte –se los mostraré–, la sociología hace un trabajo que, en cierta forma, nadie hace, menos aún los artistas.

664 Véase n. 284.

LOS BENEFICIOS DIFERIDOS DEL DESINTERÉS

Retomo mi análisis, pero verán que no me desvié para nada de mi línea. Hablaba de la distancia temporal, del hecho de que al cabo de veinte o treinta años, el beneficio para Beckett es equivalente a lo que, sin más, es para otros escritores en el transcurso de un año. Hay que ver que hay beneficios en las artes más desinteresadas. Las empresas más desinteresadas, las empresas de vanguardia que producen para un mercado que ellas deben producir, están expuestas a nunca recuperar sus fondos de inversión, pero, en cierta cantidad de casos estadísticos, pueden obtener beneficios totalmente equivalentes, si no mayores –cabe pensar en los clásicos: si Racine hubiera tenido derechos de autor...–. Lo que no cambia es que estos beneficios absolutamente fantásticos se presentan bajo una forma diferida, por lo tanto, diferente. Los actos que producen estos beneficios diferidos pueden vivirse como radicalmente desinteresados. Diría incluso que sólo pueden obtenerse estos beneficios diferidos si se viven realmente como desinteresados: el desinterés forma parte de las condiciones del éxito de esta economía del desinterés. Así, la diferencia entre el teatro que reditúa mucho más rápido y la poesía que reditúa muy poco pero que redituará mucho a largo plazo, o entre la novela de temporada que reditúa mucho y pronto y la novela de vanguardia que tiene una tirada de 30 ejemplares el primer año –es el caso de muchas novelas de vanguardia– y luego una curva ascendente, consiste en una distancia temporal que es totalmente decisiva porque hace toda la diferencia desde el punto de vista de la experiencia. Es lo que hace que el autor de vanguardia se sienta con derecho a despreciar radicalmente al autor exitoso. Toda la lógica [del campo] se funda sobre esta oposición.

Este rodeo es importante para dar a entender lo que quería decir el otro día cuando oponía una economía económica y una economía antieconómica del arte. Así, la diferencia fundamental entre los géneros –para tomar sólo los tres principales: teatro, novela y poesía– versa sobre los beneficios que generan y la manera en que los generan. El teatro genera muchos beneficios económicos, muy rápidamente, con un público relativamente restringido y burgués; la novela genera muchos beneficios, pero con un gran público, y sólo genera un gran beneficio, equivalente al que ofrece el teatro, a condición de superar el público burgués. Recuerdo una de las proposiciones que señalé la última vez: la autonomía del campo de producción siempre es una autonomía relativa. Por lo tanto, los principios de evaluación externos al campo siguen funcionando, incluso de manera eufemizada y oculta en el interior del campo, en forma retraducida: el valor otorgado a un éxito depende del tamaño del público y, a partir del tamaño, el caudal,

de público, lo que interviene es la calidad social del público. Sin formularla completamente, planteamos la hipótesis de que, a medida que el público se extiende, la calidad social de los compradores decae, por lo tanto, el valor de consagración del acto de compra disminuye. Así, un arte como la novela, que sólo puede aportar beneficios económicos por una extensión de su clientela, sólo a condición de tener un público muy vasto (el cual, según los análisis de Christophe Charle, va hasta la cima de la clase obrera para ciertas novelas de Zola), encierra para el productor la amenaza de descrédito, si es verdad, como dije, que existe esta correlación negativa entre cantidad de beneficios económicos y cantidad de beneficios simbólicos. Todo el problema de la novela será que tiene muchos beneficios y mucho público, mientras que el teatro tiene muchos beneficios, pero no mucho público. La novela tiene mucho público, y un público bajo sospecha. La poesía es perfecta en todas sus facetas: no tiene beneficio ni público, entonces sólo puede obtener beneficios diferidos.

LOS BENEFICIOS AMBIVALENTES DEL MERCADO

Habría que desarrollar más el análisis. Creo que la comparación entre los géneros es interesante (piensen un segundo en el estatus de la pintura) y, evidentemente, lo que digo es muy esclarecedor para comprender los discursos que sostienen los artistas de los distintos géneros sobre su relación con el público; cuando hablan de público, expresan esta contradicción. Por ejemplo, el pintor de vanguardia hoy en día puede conformarse con cinco compradores, tres de ellos directores de museo; al mismo tiempo, no necesita hacer grandes condensados apocalípticos sobre las masas, el pueblo, etc.: de todas formas, vende a tales tarifas que... Vemos entonces que de ningún modo un pintor de vanguardia desarrollará la misma fantasía de éxito, la misma ideología profesional, que un novelista de vanguardia. Puede tener el sueño de vender una sola obra, mientras que un novelista, incluso con mucha astucia (hay cosas que van en este sentido), no puede vivir vendiendo cinco ejemplares numerados. Las economías muy diferentes de los productos culturales se retraducen en relaciones con la profesión, relaciones con la crítica, relaciones con el público, relaciones con el mercado totalmente diferentes.

Podemos comprender bien, en esta lógica, los famosos análisis de Raymond Williams en *Cultura y sociedad*: allí muestra cómo la ideología romántica del poeta carismático se desarrolló en los poetas ingleses como reacción contra el enfrentamiento, imaginario, por otra parte, con

el mercado.[665] El análisis es más sutil y detallado; pero les presento el esquema: Williams muestra que la representación del artista asediado por las masas, que debe construir su personalidad carismática, capaz de luchar contra las fuerzas del entorno que lo absorben, se construye paralelamente al desarrollo de un mercado anónimo y se desarrolla a medida que aumenta la dependencia del escritor, ya no respecto de algunos mecenas escogidos que le aseguran su existencia, sino respecto de un mercado anónimo que sólo asegura la subsistencia si se vende mucho a desconocidos, cuya aprobación se vuelve cada vez más dudosa a medida que este público aumenta. La antinomia de la relación con el público, que podemos describir como cinismo, está inscripta en una definición rigurosa puramente económica de esta forma específica de beneficio.

Si me conceden el axioma según el cual hay una correlación negativa entre beneficios simbólicos y beneficios propiamente económicos, vemos cómo los diferentes géneros, habida cuenta de que generan beneficios de un valor muy diferente, se prestarán a jerarquizaciones inversas. A partir de estos análisis, podemos incluso comprender una rareza: el teatro, que aporta muchos beneficios económicos con un público relativamente grande, socialmente inferior desde el punto de vista de los artistas, pero menos inferior que la novela, procurará una forma de consagración burguesa. Está situado en el esquema arriba a la derecha,[666] del lado en que había ubicado la Academia Francesa, del lado en que los escritores obtienen beneficios económicos importantes, relativamente poco comprometedores y acompañados por sanciones burguesas, estatales, etc.: es decir, formas de consagración oficial, cuyo paradigma es la Academia. En cuanto a la poesía, las cosas están claras porque no hay beneficios. Con pocas excepciones (sucede que hay poetas, François Coppée, por ejemplo, que escriben dramas en verso, vale decir, que pasan a ser hombres de teatro), los poetas están positivamente sancionados desde el punto de vista de la economía antieconómica propia del campo de producción restringida y, por lo tanto, están consagrados, lo cual puede permitirles, al final de su vida –retomaré esto más adelante–, estar en la Academia junto con hombres de teatro. En cuanto a los novelistas, sobre todo los novelistas naturalistas, plantean un problema muy especial, ya que llegan a tener beneficios muy grandes, lo cual es un defecto,

665 Raymond Williams, *Culture and Society. 1780-1950* [1958], Londres, Chatto & Windus, 1963 [ed. cast.: *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001].

666 Véase el cuadro "El campo literarior a fines del siglo XIX (detalle)", al comienzo de esta clase.

pero beneficios de mala calidad, que obtienen al precio de superar los límites: superan los límites sociales y, en especial con la novela naturalista, van hasta lo más alto de las clases populares. De allí, para avanzar rápido –hago chocar un poco los temas y los entremezclo–, todos los altercados de Zola con la Academia, a la cual fue muchas veces candidato, pero siempre resultó vencido por hombres de teatro, por los autores de novelas psicológicas, etc.

[La novela naturalista] no podía tener forma alguna de legitimidad: ni la legitimidad pura que recibe el arte por el arte –es decir, el arte para el artista, el arte que tiene como mercado a los únicos competidores– ni la legitimidad "burguesa", la legitimidad académica; de ahí, para este arte, la necesidad de fundar una nueva legitimidad, y no es casual que esta novela se reivindique como popular, transformando, según una estrategia frecuente de los grupos estigmatizados, el estigma en bandera: lo que era un defecto, el éxito, vuelve a ser pasible de aprobación y de elogio cuando, en vez de ser un éxito vulgar, se vuelve un éxito popular. Hay toda una lucha por reemplazar lo vulgar con lo popular: lo popular es lo vulgar electivo. (Esto da para reflexionar y discutir: el hecho de llamar "popularización" a la vulgarización cambia todo. Depende de quien hace la vulgarización... Habría que reflexionar al respecto, pero me desviaría de mi propósito).

LA SUBVERSIÓN DE LAS REGLAS DEL CAMPO

Esta posición ambigua y contradictoria de la novela está inscripta en su economía y –me apresuro– la estrategia muy compleja de Zola se caracteriza por el hecho de que, estando en una posición central en el campo, intentó mantener unidas dos cosas normalmente exclusivas, esto es, por una parte, una suerte de dignidad política, literaria, que hacía que no pudiera ser relegado del lado de la novela vulgar, como los novelistas regionales o los novelistas populares, y, por otra parte, un público indudablemente popular.[667] No por casualidad el naturalismo fue la prenda de una lucha de una violencia particular.

Pienso –y es lo que intentaré mostrar a continuación– que el naturalismo representaba una revolución específica. Como dije muchas veces,

667 Véanse más detalles de la estrategia de Zola en P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 214-218, 232.

una de las propiedades de los campos reside en el hecho de que son el lugar de luchas por la subversión. Todos los campos son lugar de revoluciones: hay tantas formas de revolución como de campos; hay, por ejemplo, revoluciones en matemáticas, en física. Estas revoluciones parciales son a la revolución lo que cada campo relativamente autónomo es al campo de los campos. Esto es importante: muy a menudo, revoluciones parciales que se dan a escala de un campo se presentan como revoluciones generales porque, en esos campos, hay gente que tiene interés en universalizar su revolución. Lo dije cien veces: hay revoluciones específicas (pienso que estamos en todo nuestro derecho de emplear la palabra), esto es, acciones que tienden a subvertir, a voltear las relaciones de fuerzas constitutivas de un espacio dado y a voltear la estructura de la distribución que es la estructura de ese espacio. Estas revoluciones específicas –es un problema– pueden, bajo ciertas condiciones, pasar a ser revoluciones generales. No me explayo –quedará para el año que viene– sobre el problema de las relaciones entre las revoluciones en un subcampo más o menos autónomo y las revoluciones que generan poco a poco todos los campos, pero lo tengo en mente.[668]

Vuelvo a Zola: pienso que representa una forma de revolución específica en el sentido de que hace intervenir un principio de legitimación que no es reconocido por ninguno de los que dominan según los principios de legitimación que dominan en el campo. No es reconocido por los partidarios de la economía pura ni por los partidarios de la economía burguesa. Provoca tanto escándalo para los poetas simbolistas, por ejemplo, como para el teatro burgués. En este sentido, la Encuesta Huret era muy típica: basta observar la cantidad de referencias a Zola, que es la cabeza de turco, aquel a propósito de quien se desencadenó la encuesta.[669] La encuesta, en definitiva, pregunta "¿Qué piensa usted de Zola?", y todos hablan, se sitúan en relación con Zola. Lo que Zola introduce es algo que por naturaleza subvierte profundamente la economía del campo de producción cultural. Introduce un principio de legitimación que desacreditaría a los partidarios del arte por el arte, situándolos, por el hecho de no tener público popular, del lado de lo duro, lo interno, lo gratuito, lo inútil, lo vano, mientras que los otros quedarían del lado de lo burgués.

668 Sobre estos temas, véanse especialmente los análisis consagrados a Mayo del 68 en *Homo academicus*, ob. cit., p. 207-250, y *Manet. Une révolution symbolique*, ob. cit.

669 Sobre la Encuesta Huret, véase la clase del 18 de enero de 1983.

En cierto modo, esta subversión parcial tiene efectos en la revolución naturalista: es una revolución fracasada. Para retomar el esquema, teníamos la poesía, la novela de Zola y el teatro burgués, y aparecerá una novela psicológica –o "novela de análisis", como se dice en la época– que toma sus objetos de la clase burguesa. En la Encuesta Huret –cuya lectura vuelvo a sugerirles–, se expresan en dos ocasiones los méritos y los infortunios comparados de la psicología de las criadas y los sacerdotes: ¿es más interesante hablar de una lavandera o de una duquesa? El debate que se formula muy ingenuamente en estos términos plantea el problema de la calidad de la obra según la calidad social del público: ¿la obra vale lo que vale la calidad social de su público? Este debate polémico detecta algo esencial: la suerte de correspondencia, debida a una serie absolutamente extraordinaria de homologías, que constituye la complejidad y al mismo tiempo la simplicidad de estos campos: la calidad social de los personajes, la calidad social de los autores (que hablan de los personajes) y la calidad social de los editores estarán en correspondencia, y las heroínas de los autores de novelas psicológicas serán a las heroínas de Zola lo que los novelistas psicólogos son a Zola, y lo que sus editores son entre sí.

Los novelistas psicológicos provienen del simbolismo: conservan un capital estrictamente simbólico, adquirido en el terreno de la poesía. Pierden capital al pasar hacia el género inferior de la novela, pero importan a ese género inferior un capital tomado de uno superior, de modo que realzan ese inferior y lo vuelven soportable para un público homólogo en la clase dirigente: esta novela tendrá un público que será el equivalente a un público del teatro burgués. La novela tendrá un público burgués, si bien nadie imaginaba –vuelvo a hacer referencia a la Encuesta Huret– que podría haber en un salón una conversación sobre *La tierra* de Zola, el libro que hizo escándalo y provocó una ruptura con la escuela naturalista, habida cuenta de sus descripciones impactantes desde el punto de vista intelectual. La novela psicológica es, por su parte, un producto acorde al medio burgués y a los valores de ese medio, como lo era el teatro burgués que encontraba en el asegurado público restringido del que disponía (a pacto de respetar absolutamente sus valores) una de las condiciones tácitas de su éxito. Obviamente, esto es sólo lo que podemos decir a escala del campo literario, porque al mismo tiempo está el final del Imperio, la Comuna, etc., y podríamos decir que Zola fracasó porque [en el mismo momento, en el campo político, estaba la Comuna, etc.]... Retomaré este problema totalmente capital de la coincidencia [entre los campos].

TEMPORALIDADES Y "PERSONALIDADES"

Para ir a lo esencial, me parece que las oposiciones entre los géneros se comprenden a partir de mis proposiciones respecto de la lógica económica del campo y de las economías específicas de cada uno de los géneros. A partir de los análisis de las economías específicas, comprendemos que la oposición entre las dos economías que había descripto hace tres sesiones –la economía económica corriente que tiene por ley "negocios son negocios" y la economía antieconómica del campo de producción restringida– haya empezado a tomar la forma de una oposición entre los géneros; en definitiva, entre la poesía y el teatro. Lo que había empezado a describirles mal durante la clase anterior es esa suerte de cisma que se producirá en el interior de todos los géneros: en el teatro, entre el teatro burgués y el teatro de vanguardia; en la novela, con la oposición entre novela psicológica, naturalista, regionalista y la novela costumbrista. Respecto de la novela costumbrista, hay un texto magnífico de Flaubert que dice, más o menos, a su amigo Feydeau: "Intenté protegerte durante años contra la caída",[670] mientras Feydeau caía poco a poco en una novela atrevida, una suerte de pornografía elegante. La novela costumbrista es la forma inferior de la novela psicológica.

Poco a poco, la oposición entre las dos economías que se había expresado inicialmente entre la poesía y el teatro se reproduce de alguna manera en el interior de cada uno de los géneros: en forma de oposición entre una novela noble, burguesa, que será la novela de Proust (no quiero hacer anacronismos, ya mezclé demasiado las épocas), y una novela innoble, una novela de mercado, una novela que se vende. En el teatro, tendremos también una ruptura con un teatro de vanguardia en el que el director pasa a ser el personaje principal. Al mismo tiempo, el espacio estará estructurado de manera simple según dos oposiciones: una oposición principal, horizontal, entre, por una parte, la poesía, la novela experimental, de vanguardia y, por el otro, el teatro

670 Corredor de bolsa y escritor, especialmente vinculado con Théophile Gautier y Gustave Flaubert, Ernest Feydeau (1821-1873) había alcanzado el éxito con su novela *Fanny* en 1858. Respecto de su última novela, *Mémoires d'une demoiselle de bonne famille*, Flaubert le escribe, por ejemplo, que "no dic[e] que [hay] demasiados retozos, sino que no [hay] *más que eso*" (carta del 21 de septiembre de 1873, *Correspondance*, t. III, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1991, p. 719).

experimental, de vanguardia; y una segunda oposición, ortogonal a la anterior, entre la *rive gauche* y la *rive droite* –luego me explicaré–. Vuelvo a referirme al artículo "La producción de la creencia", en el que analicé a los pintores según si las galerías se situaban en la *rive droite* (los pintores son entonces más privilegiados) o en la *rive gauche.*

Todos los indicios convergen para mostrar que hay dos economías: por un lado, economías a largo plazo, es decir, economías no económicas ("Hago 30 ejemplares en el más acá, pero obtendré la salvación en el más allá"); por otro lado, una economía a corto plazo, con libros por encargo, redactados en relación con la demanda, completamente sometidos al trabajo asalariado, en resumen, un universo pasible de un análisis económico. El error sería decir que ya no es literatura, y no lo olvidaré pues se trata de un análisis del campo intelectual. Tan pronto como, en alguna parte, las personas producen según la lógica del arte por el arte, tan pronto como las instituciones reconocen esta lógica, tan pronto como hay sanciones de todo tipo, etc., los productores para un gran público no pueden sentirse –en ciertas cuestiones– más que como mutilados en relación con los productores para un público restringido. Estoy dispuesto a poner a prueba esto mañana: si pudiéramos pedir a un productor de televisión que ponga en un estudio a todos sus productores, pienso que tendríamos una predictibilidad considerable sobre la actitud de las personas –ya que los productores para un gran público no pueden ignorar a los productores para un público restringido, quienes pueden, en cambio, hacer como si los ignoraran–. No retomo esto, pero creo que era importante recordarlo.

Tenemos entonces un espacio de este tipo y la estructura del campo literario y artístico está constituida mediante esta doble oposición que es, a la vez, el principio de la estructura del campo en determinado momento y el principio del cambio. Es importante para aquellos que tienen en mente la oposición estructura/historia, etc. De hecho, el principio mismo de la estructura es el principio mismo del campo. La descripción que había hecho del estado del campo alrededor de 1880 correspondía entonces a una etapa de transición. Tendremos, a grandes rasgos, cara a cara, dos economías: una economía corriente y una economía antieconómica. Tendremos dos temporalidades: un tiempo corto, con un tipo de economía de rotación rápida, una duración de los libros en vida que es de seis meses, lo cual supone cierto tipo de libreros, de agentes de prensa, porque son productos que no son duraderos y que, por lo tanto, deben venderse rápido; y una economía que permite contar con un tiempo largo, con libros de rotación lenta, lo cual supone otro tipo de inversores, otro tipo de libreros, etc. Esta es otra ley de los campos –lo

dije cien veces, pero sorprende mucho verla tan seguido en funcionamiento en el espacio de los editores–.[671]

Como hay un campo, casi siempre podemos postular que habrá una homología entre los editores y los autores: los editores de vanguardia serán a los editores de retaguardia lo que los productores de vanguardia serán a los productores de retaguardia. Fabiani muestra, por ejemplo, en su trabajo sobre los filósofos, que Félix Alcan, el fundador de la editorial del mismo nombre, tenía, por sus propiedades, afinidad con los autores que publicaba (ex *normaliens*, etc.);[672] tenía las propiedades que hacían que pudiera entrar en la lógica de una economía antieconómica, cuya aceptación suponía una gran inversión simbólica.[673] Podríamos describir las temporalidades de estos dos espacios y, en la medida en que las estructuras temporales, la relación con el porvenir, están entre las estructuras más fundamentales de lo que llamamos "personalidad", ellas corresponderían a personalidades totalmente distintas: inversores a largo plazo, inversores a corto plazo, etc.

CLIENTES Y COMPETIDORES: LA MEDIACIÓN DEL SISTEMA ESCOLAR

Evidentemente, si observamos las luchas de esta época desde el punto de vista del público, las personas que están del lado del polo de producción restringida están en connivencia con los jóvenes, con los estudiantes, con la bohemia. Así, tienen como público a sus competidores, ya que –lo digo a menudo porque es importante– cuanto más autónomo es un mercado, más el productor tiene como clientes sólo a sus adversarios; esto vale para los medios científicos significativamente esotéricos, pero también para la mayor parte de las investigaciones literarias o artísticas de vanguardia. Además, estas posiciones avanzadas suelen tener como público a los jóvenes y a la población estudiantil, que es una de las mediaciones merced a las cuales el campo de producción cultural es tributario del

671 P. Bourdieu retomará más adelante esta cuestión; véase "Une révolution conservatrice dans l'édition", cit.

672 Proveniente de una familia de libreros y antiguo *normalien*, Félix Alcan (1841-1925) funda en 1883 su editorial que se especializa en filosofía y ciencias sociales, y será una de las cuatro editoriales que se fusionarán en 1939 para dar nacimiento a las Presses Universitaires de France (PUF).

673 J.-L. Fabiani, *La crise du champ philosophique*, ob. cit.; *Les philosophes de la République*, ob. cit., pp. 104-109.

cambio del sistema escolar. El sistema escolar es una de las mediaciones más importantes para comprender qué sucede en el campo literario en cuanto a dos cuestiones.

En primer lugar, puede residir en el origen de un cambio profundo del modo de producción de los productores. El cambio que representa la novela naturalista está entonces vinculado con el formidable aumento de la escolarización secundaria que lanza al mercado una masa de productores que venían de entornos que hasta entonces no integraban el sistema escolar ni tenían los valores ordinarios. Como se oponían a los valores dominantes, aceptaban cosas que se consideraban deshonrosas (era la época en la que se constituía la prensa). Los grandes cambios en el espacio de producción, sobre todo los cambios del tipo de una revolución específica, suelen estar vinculados con cambios sociales importantes, por mediación de los cambios del sistema escolar. Podemos pensar, por ejemplo, en los cambios en la historia de la filosofía alemana. Se trata de un modelo muy general para comprender muchas cosas: pienso que en ese sentido la historia de las ideas forma parte de la historia del sistema escolar.

En segundo lugar, el sistema escolar también interviene produciendo al consumidor. Ian Watt escribió un libro clásico sobre el nacimiento de la novela en Inglaterra en relación con la escolarización de las mujeres.[674] Este muy buen libro muestra el vínculo entre el género novela y la aparición de un nuevo público femenino de consumidores. Pienso que (anticipo un poco mi plan) las luchas que suceden en el interior del campo entre, por ejemplo, quienes quieren hacer la revolución e imponer una nueva manera de escribir y quienes están a favor de la tradición, dependen, en gran parte, de los públicos: quienes arbitran son los públicos. No hay fuerza intrínseca de las ideas verdaderas, como decía Spinoza:[675] incluso en las luchas científicas más científicas, más puras, la verdad no se impone por sí misma. Siempre es bueno recordar que la historia de las ciencias está repleta de descubrimientos no descubiertos, de descubrimientos que sólo fueron descubiertos luego, en gran parte porque los competidores no tienen interés en comprender. Lo que sucede es que, como dije antes, el mercado condena a un productor a tener como clientes a sus competidores, y esto ocurre tanto más cuanto más

674 Ian Watt, *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Berkeley, University of Los Angeles Press, 1957.

675 "El verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto sino sólo en cuanto es considerado como un afecto" (Spinoza, *L'Éthique*, IV, proposición 14).

autónomo sea. La sanción del mercado no es siempre conforme a lo que debería ser si la ley del mercado fuera la ley de la verdad. Dicho esto, el hecho de tener como clientes sólo a los competidores es también un control fantástico: el hecho de que el competidor tenga los medios para comprender, pero no tenga interés en comprender (o, en cualquiera de los casos, no tenga interés en adherir sin comprender) es una protección contra el carisma, la magia y todos los efectos de ese tipo.

(De paso, otro paréntesis, pero uno que me parece importante. Podríamos juzgar como normativas a estas dos proposiciones, [...] pero se plantean aquí en tales términos que son proposiciones [positivas]. No sé si ven lo que quiero decir: tomé dos leyes de funcionamiento del campo científico, y todo deriva de las propiedades que podríamos describir como normativas. Podríamos decir: "El campo científico, por su propia lógica, opone resistencias tanto más grandes a los efectos de imposición simbólica, carismática, etc., cuanto más autónomo sea". Es importante porque, a menudo, se considera que la sociología que se esfuerza por ser positiva enuncia proposiciones normativas. Si estas proposiciones pueden ser consideradas normativas, igual debemos saber que, cuando se generan conforme a la lógica específica de la producción científica, no son normativas. Son constataciones que se refieren a la lógica del funcionamiento. Prolongo un poco en lo que respecta al campo científico. Si hay un progreso del campo científico en el sentido de la verdad, se debe a que la lucha científica se torna cada vez más científica: el campo científico siempre gana en autonomía, el derecho de entrada al campo se eleva sin cesar, las armas necesarias para triunfar en el campo se tornan cada vez más sofisticadas, los instrumentos que hay que poseer para destruir el teorema del adversario se tornan cada vez más raros y cada vez más elevados. Podríamos decirlo mucho mejor, pero hay entonces un progreso de la razón que está basado en una lógica social que no tiene nada que ver con la razón. Así, no necesito un postulado racionalista para dar razón, ya que, bajo ciertas condiciones, en ciertos campos, en ciertos momentos, la lógica del cambio sigue el sentido de una razón mayor. Hay entonces un progreso del que podemos dar cuenta sin aceptar ni una pizca de filosofía de tipo idealista. Retomaré mi plan porque creo que me acabo de desviar bastante [*risas*]...

Para concluir esta cuestión: dije que este progreso de la razón no es un progreso de tipo hegeliano, no es un progreso lineal, sino que depende de las condiciones, de los derechos de entrada que cambiaron. Cierro el paréntesis).

GENERACIONES Y REVOLUCIONES

La aparición de un nuevo público puede contribuir a cambiar las relaciones de fuerza en el campo, pero el principio de la eficacia del público no puede encontrarse en el propio público; el principio de la eficacia específica (es decir, específicamente intelectual, cultural, artística) del público no puede encontrarse más que en la propia lógica del campo en determinado momento. Sólo a condición de haber comprendido, por ejemplo, lo que pasaba entre Zola, Bourget, etc., podemos comprender que la llegada al mercado escolar de sectores sociales menos instruidos, que pueden hallar su felicidad en lo que les ofrece Zola, aporte una sanción positiva a Zola y refuerce su posición volviéndose una revolución. Dicho esto –volvemos a lo que decía–, Zola sólo puede ganar en esta carrera a condición de sacar partido de su éxito (hace falta que pueda decir: "No es *vulgar*, es *popular*"), mientras los otros tienen interés en desacreditarlo. El acuerdo del público es una cosa muy ambigua: uno va a apuntar al crédito, otro al descrédito. La relación tonta del estilo: "La aparición de un nuevo estrato produjo a Zola, que expresa a sus integrantes" no tiene entonces mucho sentido.

Así, encontraremos la oposición entre dos economías, dos temporalidades, dos públicos, y el público estudiantil tiene un rol muy importante en esto. Por ejemplo, pienso que no comprenderíamos absolutamente nada de lo que pasó en el campo intelectual en Francia desde la década de 1945 si no hiciéramos intervenir los cambios del sistema escolar y los dos efectos que describí sobre la producción de los productores, por un lado, y sobre la producción de los consumidores, por el otro. Obviamente, esto no significa que quepa considerarlos determinantes: no son causa necesaria, sino causa propiciadora; en otros términos, cierto tipo de luchas se desarrollará y permitirá que posiciones con muy pocas posibilidades de éxito en las luchas internas –o bien sólo a muy largo plazo– afloren como algo que hay que discutir, que se está obligado a discutir, porque detrás están las fuerzas sociales.

Por supuesto, esto varía mucho según la índole de los géneros. Hace un momento consideraba los diferentes géneros como empresas económicas, pero también habría que considerarlos desde el punto de vista de aquello de lo que hablan y de la manera en la que hablan del mundo social. Una de las oposiciones pertinentes al respecto –lo digo muy rápidamente porque es importante para una comprensión completa– es aquella que se establece entre el teatro y la música, la cual es en cierta medida mucho más pasible de una adhesión "transclase" porque no ha-

bla del mundo social; es el arte sobre el cual hay más negación.[676] En la lógica de la construcción de nuestro modelo, este grado de referencia explícito o implícito al mundo social es una propiedad importante. Ya describí lo suficiente esta oposición, no me explayo.

La segunda oposición, relativamente independiente de la anterior, se observa en el interior del subcampo de producción para productores. Se encuentra en el interior de cada género: habrá un teatro de vanguardia consagrado y un teatro de vanguardia de vanguardia, una novela de vanguardia consagrada y una novela de vanguardia de vanguardia, etc. En definitiva, es una oposición, en función del grado de consagración específica y de la antigüedad en el campo, entre los jóvenes de vanguardia y los viejos de vanguardia. Rémy Ponton fue el primero en poner el énfasis en esta propiedad, y la poesía brinda el mejor terreno para estudiarla, ya que allí se constituyeron este modelo de la revolución permanente y esta idea de generación artística, de escuela, etc. Con la poesía, tenemos así un tiempo más largo, con más revoluciones. Rémy Ponton señala que este modelo de la revolución permanente opone personas que se distinguen como "neo" (por cierto, muy a menudo, las nuevas escuelas son "neo": "neonaturalistas", "neomarxistas", etc.). Esta oposición entre lo "páleo" y lo "neo" es, desde el punto de vista del contenido formal, casi vacía: Ponton muestra, en un artículo sobre el movimiento parnasiano,[677] que la oposición entre los discursos de las personas más consagradas desde el punto de vista específico y los discursos de aquellas que lo están en menor grado, son reductibles en su principio generador a la oposición entre el "perro joven" que quiere hacerse notar –así, Zola habla de los jóvenes simbolistas con desprecio: para él, no existen o no son más que pretendientes pretensiosos– y el advenedizo corrupto, el "traidor" que hizo concesiones al siglo.

Es allí donde la oposición herejía/ortodoxia y la lógica del retorno a las fuentes y a la pureza hallan su realización: a los viejos se los remite

676 "La música es el arte 'puro' por excelencia: no dice nada y *no tiene nada para decir*, al no tener nunca realmente una función expresiva, se opone al teatro que, incluso en las formas más depuradas, sigue siendo portador de un mensaje social y no puede 'pasar' más que sobre la base de un acuerdo inmediato y profundo con los valores y las expectativas del público. [...] La música representa la forma más radical, la más absoluta, de la negación del mundo y especialmente del mundo social que el *ethos* burgués hace que esperemos de todas las formas de arte" (P. Bourdieu, *La distinction*, ob. cit., pp. 17-18).

677 Rémy Ponton, "Programme esthétique et accumulation de capital symbolique. L'exemple du Parnasse", *Revue Française de Sociologie*, vol. 14, n° 2, pp. 202-220.

a aquello en nombre de lo cual estuvieron en contra de los aún más viejos. Como lo vemos una vez más en la Encuesta Huret, esto aflora en la conciencia individual cuando los viejos dicen, para defenderse: "Nos hacen lo que hicimos a otros", "Nos reprochan lo que reprochábamos". No se trata de oposiciones entre dos visiones del mundo, entre el arte y el dinero, el artista y el burgués, el desinterés y el interés, la pureza y la impureza, la indiferencia o el compromiso político contra todo interés político y la política interesada (la Legión de Honor, etc.). No se trata de esta oposición, aunque haya agentes que puedan tener como estrategia volver a ponerla en juego, lo cual no deja de tener fundamento objetivo; como dije antes, la Academia Francesa, por ejemplo, en el período de la década de 1880 estudiada por Charle, podía reunir personas, una al lado de la otra, que habían llegado a la Academia luego de carreras muy distintas.

Así, hay que distinguir dos oposiciones que residen en el origen de dos luchas de cambio. La oposición de la que hablo ahora es la que genera la revolución permanente, las rupturas que definen generaciones literarias que pueden ser extremadamente frecuentes. Hay personas que, en efecto, pueden pertenecer a generaciones literarias estando separadas por diez años –es muy frecuente que dos generaciones literarias estén separadas por menos de diez años–. Es importante señalar (un autor estadounidense –cuyo nombre olvidé– estudió, según una lógica muy diferente, la aparición de la idea de generación en la década de 1880 y la difusión del modo de pensamiento en términos de generación)[678] que el nacimiento del tema de la generación, o la aparición de una construcción teórica sobre la generación, coincide con la generalización en la realidad objetiva de una estructura de división que, hasta entonces, estaba reservada a la poesía, pero que pasa a ser la de todo el campo literario y que, a partir de él, pasa a ser un sistema del mundo estudiantil. Esta oposición según la generación artística es de carácter muy diferente de la oposición entre el artista y el burgués. Opone poseedores y pretendientes, la ortodoxia y la herejía, y la ley del cambio es esta revolución permanente que se efectúa dentro de los límites de la lógica del campo en nombre de los principios del campo y de la ley fundamental del campo que condena al éxito. El problema de la acumulación inicial (¿cómo la gente que no tiene nada empieza a tener algo?) se plantea en todos los campos, pero la ley del campo [literario] es que no hay que tener nada. Es una economía

678 Probablemente se trate de Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

antieconómica y los desprovistos, los desposeídos, pueden hacer de necesidad, virtud. Pueden decir que no tienen nada por elección y servirse de su desposesión como un arma contra los adinerados, los consagrados que tienen más lectores –sus curvas de venta suben– y que ya tienen signos de consagración.

Otra propiedad que señaló Ponton: como esta oposición no tiene otro contenido más que esa estructura formal "antes/después" o "el que llegó antes o último", es casi vacía; las invectivas que las personas se lanzan remiten a oposiciones formales, muy huecas. Efectivamente, [los consagrados] dicen que aquellos [los jóvenes de la vanguardia] son oscuros, lo cual es una propiedad ya que la ley antieconómica condena a los productores a producir su propio mercado. Por consiguiente, producirán productos estructurados según las categorías de percepción que deben producir. Dicho de otro modo, deben producir a sus consumidores, lo cual requiere tiempo; los consumidores no se dan cuenta de nada, no comprenden; es algo efectivamente oscuro: los simbolistas vistos por los parnasianos. Lo "claro" se opondrá entonces a lo "oscuro", y "claro" significa en realidad "burgués" ("claro para agradar al burgués"). Una de las estrategias elementales consiste entonces en transformar efectos de estructura en efectos de estrategia. Pienso que es posible explicar lo esencial de lo que sucede a partir de la estructura totalmente formal que opone a los nuevos ingresantes sin capital a los consagrados.

LOS MODOS DE ENVEJECIMIENTO Y DE ETERNIZACIÓN

Entre las propiedades que oponen a estos dos polos del espacio intelectual, sería importante analizar los modos de envejecimiento. Los autores y las obras no envejecen de la misma manera en los distintos polos del campo. Ya que el envejecimiento social está definido por la ley específica del cambio del universo social correspondiente, envejecimiento social y ley de cambio son evidentemente dos veces la misma cosa. Para decirlo rápido: el envejecimiento será producto de esta lucha. Cada vez que un pretendiente logre hacerse reconocer y haga historia, hará que aquellos que lo habían precedido queden en el pasado. Cada vez que una escuela logra hacerse reconocer, hace que la escuela anterior quede en el pasado. Así, la temporalidad es la lucha. La historia de este campo es la lucha misma y no hay historia más allá de la lucha. Pienso que podríamos generalizar esta proposición y decir que el tiempo es la lucha. Es la vieja fórmula: "La historia es la historia de la lucha de clases", siempre y cuan-

do tomemos estas palabras en un sentido muy banal, que, por cierto, es el que Marx les dio (él decía que siempre hubo luchas de clases en la historia, lo cual en realidad no es totalmente cierto, pero... bueno...).[679] Lo que digo es simplemente que lo que hace historia es la lucha: hago el espacio y, por lo tanto, el tiempo, el tiempo mismo de este espacio luchando para hacer caer en el pasado a las personas que han luchado para hacer que otras caigan en el pasado.

Estos últimos [los autores consagrados] luchan por ser eternos, por eternizarse, por no ser desclasados o por volverse clásicos. Luchan por pasar de lo desclasado (lo cual quiere decir: fuera de la historia, fuera del tiempo, fuera del campo) a lo clásico que, al ser a la vez fechado y transhistórico, es una de las pruebas de la eternización, un autor clásico sigue siendo una prenda de luchas. El sistema escolar es el lugar de eternización de los clásicos que, la palabra lo dice, están vinculados a las clases. Ahora bien, el sistema escolar, donde la celebración académica dota a las obras de una eternidad un poco especial, es el infierno de los escritores y hay otra forma de existencia que es más buscada por las personas que luchan en este espacio: consiste en existir eternamente como una apuesta de luchas en el campo –Marx, por ejemplo, existe como una apuesta de luchas–. Suelo citar la expresión "Citar es resucitar";[680] cada vez que se cita a alguien, se lo resucita, se lo revive, ya que vivir en ese campo es ser una prenda de luchas e incluso participar en la lucha, arbitrar entre las luchas. Esta lucha tiene su lógica y su temporalidad propias: vemos de paso que los campos tienen la propiedad de tener una duración estructural, un tiempo que les es propio y que no es otra cosa que la ley de su cambio. Si, por ejemplo, durante un período no pasara nada, si pasaran cincuenta años sin nueva escuela, la gente no envejecería, estaría provisoriamente eternizada, permanecería en su posición, dominante. Como decía antes, la oposición viejo/joven, páleo/neo, es una oposición entre lo que ya no es actual y se dejó atrás y lo que aún actúa y opera. Mi análisis es un poco implícito, un poco rápido, pero está desarrollado en un artículo ya citado sobre la producción de la creencia, en el cual describo esta temporalidad específica del campo. No retomo sus reglas que están muy vinculadas con la oposición entre tiempo largo y tiempo corto.

679 Alusión a la primera frase del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels (1848): "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases".

680 Bourdieu la citaba sobre todo en su lección inaugural en el Collège de France (*Leçon sur la leçon*, ob. cit., p. 52), indicando que se trataba de un proverbio cabila.

SUPERAR POR SUPERAR

Los agentes sociales son agentes históricos, vale decir, agentes que pueden referirse conscientemente a la historia. Según el ejemplo de Marx que siempre se cita –los revolucionarios que vuelven a hacer la revolución romana–,[681] los escritores que luchan actualmente rehacen eternamente las revoluciones literarias anteriores, por ejemplo, la batalla de *Hernani*. Un efecto de historicidad del campo de luchas es que se sabe que, para hacer historia, hay que hacer una revolución, hay que superar. En las luchas en el interior del campo, los poseedores se oponen a los pretendientes, desde muy temprano, a partir de la década de 1880, denunciando la intención de superar por superar. En definitiva, es el eterno problema de la privación o del rechazo: a quienes no tienen nada y sacan fuerza de su debilidad siempre se les puede decir: "Si no tienen nada, quizá sea porque no valen nada". Para las personas que están aquí [en el polo vanguardia], una estrategia consistirá en decir: "Son viejos, ya fueron superados", y aquellos [los dominantes, los consagrados] dirán: "Nos vienen con ese truco de la superación por la superación". Por ejemplo, creo que el gran aumento de la cantidad de escuelas en la década de 1880, la aparición de un florecimiento de estilos neo, es muy interesante, en la medida en que representa un efecto práctico de una suerte de toma de conciencia práctica de la ley del cambio del campo como lugar donde uno cambia desplazando y superando, y marcando la aparición de una nueva manera de ser o de hacer. Y las personas aquí [los autores consagrados] dirán: "No es una verdadera superación, no supera a los otros para decir otra cosa, hace creer que hay algo que decir por superar, supera para superar". Es lo que llamaré "efecto *Tel Quel*"...[682]

Dicho esto, otro efecto interesante: hay personas contemporáneas que sin embargo están situadas de manera diferente en el tiempo. Uno de los grandes problemas del análisis de estos fenómenos es la cuestión que se da en llamar generacional: personas que desde el punto de vista de las generaciones literarias no son contemporáneas fueron biológicamente contemporáneas; personas contemporáneas pueden estar en tiempos diferentes. Si la ley del cambio es la superación permanente, el reenvío al pasado, el modelo del cambio correspondiente es bastante cerca-

681 Véase en especial *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte* en el que Marx destaca varias veces cómo la Revolución Francesa de 1789 a 1814 se inspiró en la República romana.

682 Véase Louis Pinto, "*Tel Quel*. Au sujet des intellectuels de parodie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 89, 1991, pp. 66-77.

no al modelo de la moda. Por ejemplo, en pintura existe todo tipo de neorrealismos y un problema es saber qué constituye la diferencia entre el abuelo y el nieto (quien retoma el nombre del abuelo), entre el realismo grado cero y el realismo que supone un retorno. La visión profana que no ve diferencia alguna entre un neorrealismo y un realismo escandaliza a los especialistas. Un campo dotado de tal ley de cambio supone productores que integran la historia en su propia producción –es la metáfora del número de teléfono que elige Merleau-Ponty: cuando marcan el 6 luego de haber marcado el 3 y el 2, no es lo mismo que después de haber marcado el 1 y el 2–. El tiempo de la historia propio del campo artístico es de este tipo: el retorno nunca es un verdadero retorno. En "La producción de la creencia", cito un texto extraordinario de Duchamp.[683] Es molesto que se llame Duchamp… [*risas*][684] pero es el primer artista que comprendió en la práctica las leyes del campo; dedica su tiempo a explicar estas leyes y sus negaciones, a explicitar las críticas que las comprenden, pero no por entero.[685] Acuñó un *topos* magnífico que condensa muy bien estos retornos que nunca son idénticos (dice que son como pistolas de dos tiros). Analiza muy bien esta propiedad de estos campos en virtud de la cual la historia nunca se repite, ya que es una historia que es la no repetición misma.

Otro ejemplo muy interesante: los pintores *naïfs*. El Aduanero Rousseau tiene toda una historia cuando entra en este campo, y será como un pintor objeto:[686] empieza a hacer algo que no sabe qué es. Los demás pintores lo tratan como un juguete, organizando, por ejemplo, falsas sesiones de consagración, etc. Rousseau es una suerte de personaje

683 "La característica del siglo que se termina es ser como una doble *barrelled gun*: Kandinsky, Kupka, inventaron la abstracción. Luego la abstracción murió. Ya no se hablará más al respecto. Volvió a surgir treinta y cinco años más tarde con los expresionistas abstractos estadounidenses. Podría decirse que el cubismo reapareció bajo una forma empobrecida con la escuela de París de posguerra. Dadá volvió a surgir de manera similar. Doble disparo, segundo aliento. Es un fenómeno propio del siglo. Esto no existía en el siglo XVIII o XIX. Luego del Romanticismo, llegó Courbet. Y el Romanticismo nunca regresó. Incluso los prerrafaelitas no son una nueva versión de los románticos" (Marcel Duchamp, entrevista publicada en *VH 101*, n° 3, 1970, pp. 55-61, mencionada en "La production de la croyance", cit., p. 42).

684 En sentido literal, el apellido "Duchamp" equivale a "Del Campo". [N. de T.]

685 Sobre Marcel Duchamp, como así también sobre el Aduanero Rousseau, de quien se hablará justo después, véase "Réflexivité et naïveté", *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 398-410.

686 Años antes, P. Bourdieu había tomado como tema de un artículo el campesinado en cuanto "clase objeto", "forzada a formar su propia subjetividad a partir de su objetivación" ("Une classe objet", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 17, 1977, pp. 2-5).

experimental. Copia pinturas de pintores realistas académicos y lo que hace toma un sentido que se le escapa completamente en una historia que ignora. Está ante sus propias pinturas como un espectador que, al no conocer esa historia, no puede tener una percepción adecuada, es decir, histórica. Es algo importante desde el punto de vista de la sociología de la percepción de la obra de arte: en el campo artístico, sólo pueden comprenderse obras del tiempo $t + 1$ si se tiene a disposición toda la historia. Hay que saber que este de aquí, en $t + 1$, pintó en relación con aquel que pintó en t, el cual pintó en relación con aquel que pintó en $t - 1$, quien a su vez pintó en relación con aquel otro que pintó en $t - 2$; y si aquel que pinta en $t + 1$ pinta como aquel otro en $t - 2$, no es lo mismo, porque lo hace después. No digo más, pero creo que es importante para comprender muchas cosas.

ORIENTARSE EN EL ESPACIO DE LOS POSIBLES

Llego a la última cuestión, que seguramente deba abreviar [por falta de tiempo], si bien seguramente es la más difícil y la más delicada, la que necesitaría más pruebas (el análisis tiene una validez tanto mayor que lo que diré al respecto). Lo que describí hasta ahora, anticipando lo que diré, es un espacio de posiciones y, a fin de cuentas, podríamos haber hecho toda la descripción sin hacer intervenir a los agentes, los escritores, etc.: las cosas sucedían, en definitiva, entre posiciones. Lo que describí –para retomar el análisis teórico que había propuesto de la noción de campo– es un espacio de posiciones y de oposiciones entre las posiciones, un espacio de posiciones posibles, antagónicas, incompatibles en grado tal que podíamos casi deducir cuáles eran las tomas de posición a partir de las posiciones; así, podríamos superponer por transparencia[687] el espacio de las tomas de posición al esquema de este espacio de posiciones, y decir que el teatro burgués va más bien a la derecha, o que

687 P. Bourdieu tiene en mente que, reproducido en una hoja traslúcida, un esquema del espacio de las tomas de posición puede coincidir con el esquema del espacio de las posiciones. Procede casi literalmente de esta forma en la publicación de un anticipo de capítulos de *La distinción*: el esquema de los estilos de vida está acompañado allí por una hoja de papel de calcar que el lector puede superponer sobre el esquema y en la cual figuran las propiedades de los grupos sociales. (Véase Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, "Anatomie du goût", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 2-3, 1976, pp. 2-81).

está del lado del orden moral y más bien conformista. Por eso, de alguna manera podemos predecir tomas de posición a partir de posiciones, haciendo abstracción de los agentes que ocupan esas posiciones. Ahora bien, como dije cuando presenté la noción de campo en su abstracción, el campo puede ser descripto i) como un espacio de posiciones cuya estructura corresponde a la distribución del capital específico, y a la vez ii) como un campo de luchas para transformar este espacio. Estas dos descripciones que de ningún modo son incompatibles se distinguen por las necesidades del método, como también por razones teóricas, para que se mantenga la prioridad materialista de las posiciones objetivas sobre las prácticas: en el espacio de las posiciones reside el principio explicativo de lo que las personas harán.

Dicho esto, segundo momento de una explicación en términos de campos, como este espacio de posiciones es un espacio de posibles, no se pasa de las posiciones a las tomas de posición por un simple reflejo mecánico o por un calco: una mediación importante es el habitus de los agentes que ocupan estas diferentes posiciones. Al mismo tiempo, aparece una cuestión fundamental. Hay que imaginar el espacio ordenado como un juego. Hay personas que juegan en él y, a cada instante, llegan nuevos ingresantes, por ejemplo, el joven Flaubert, que viene de Rouen y ha finalizado sus estudios. ¿Cómo entrará en el campo? ¿Cómo aparece el campo ante aquel que entra en él? ¿Su percepción del campo dependerá de cosas que no están inscriptas en el campo? El campo, en efecto, será percibido de manera diferente por personas que difieran desde el punto de vista de su habitus. Si bien es cierto que el habitus es un sistema de esquemas de percepción y de apreciación general que encuentra un terreno de aplicación específico en el arte, funcionará, para emplear la metáfora clásica, como un sistema de lentes y, a través de estas lentes, se percibirá de manera diferente la misma realidad objetiva, el espacio de posiciones.

Ahora bien, dicho esto, nos topamos con un problema. El análisis estadístico, tal como ha sido realizado por Rémy Ponton, muestra que hay, *grosso modo*, una correspondencia entre las propiedades de los agentes que ocupan las posiciones y las propiedades de las posiciones. Así, las posiciones más bajas socialmente recibirán a las personas más bajas y, entre dos géneros, uno más burgués, el otro más popular, siempre será del lado del más burgués que encontraremos al pequeño burgués. Es casi evidente asociar las características de los ocupantes de las posiciones con las posiciones, pero es un mérito enorme demostrarlo en detalle, como hizo Ponton. Por eso, en determinado momento hay correspondencia entre las posiciones y las disposiciones de los ocupantes de esta posición.

Para avanzar rápidamente, diré: en todas las épocas, una posición es a otra posición lo que sus ocupantes son a los ocupantes de la segunda posición, y cuanto más entramos en el detalle, más podremos verificarlo: en un sector muy pequeño, por ejemplo, si tomamos tres casos en un pequeño grupo. Podemos preguntarnos qué milagro hizo que eso se produzca, cómo sucedió. No es algo mecánico y hay personas que están desplazadas, que están al lado de su lugar, por ejemplo, los poseedores de un capital pequeñoburgués que, durante un tiempo (antes de ser devueltos a su lugar), son hacedores de novelas psicológicas.

¿Cómo explicar esta correspondencia? Si pensamos el campo como un campo de fuerzas que altera la limalla de manera diferencial, evidentemente, podemos imaginar que cuanto más elevado sea el origen de las personas, más resistirán a la atracción de un polo poco elevado –esto no es totalmente falso, por otra parte–. Estamos obligados a tener en cuenta la percepción del campo que en cada momento los agentes sociales tienen y tuvieron en los diferentes momentos estratégicos de sus carreras. Dicho de otro modo: para dar cuenta de esta relación observada estadísticamente en 1880 entre los escritores, ustedes se situarán en ese espacio. Comenzarán por analizar las propiedades de posición a partir de cierta cantidad de criterios objetivos: los puestos, el género que los escritores cultivan, la manera en que escriben, etc. Luego de la descripción del puesto, harán una descripción de las propiedades, con cosas clásicas, como el origen social, el padre, el abuelo, la madre, el yerno, etc. Luego, superpondrán las dos imágenes, verán lo que coincide y lo que no (y coincide *a priori* y *a posteriori*).

¿Cómo se produjo este encuentro? A partir de ahora encontraremos cosas complicadas. Excepto que formulemos la hipótesis del ajuste mecánico, estamos obligados a preguntarnos cómo los diferentes agentes fueron conducidos a la posición que ocupan en determinado momento, y que puede ser su posición definitiva o no. Una de las dificultades del análisis es que en ciertas posiciones encontramos personas con disposiciones muy distintas, y mientras unos están siempre [en la posición], los otros sólo están pasando –es similar en el espacio social–. Entre las personas que siempre están allí, algunas están porque quedaron relegadas para siempre, y otras porque es realmente su lugar elegido. Las que no hacen más que pasar por allí, suelen estar allí porque metieron la pata, porque no tuvieron un buen sentido práctico.

Creo haber dicho lo esencial desde el punto de vista del modelo. Para dar cuenta de la relación que se observa en determinado momento entre el espacio de las posiciones y el espacio de las disposiciones, hay que suponer que los agentes no están todos en el momento final, sino que se

encuentran en diferentes momentos de una trayectoria en la cual se ven ante alternativas: luego del *baccalauréat*, ¿van a la Facultad de Letras o de Derecho (esto es algo muy importante en el siglo XIX)? Luego, lo que ellos hacen ¿son novelas o poesía, novela naturalista o periodismo? En cada momento de la trayectoria, están guiados por lo que es no una conciencia, sino una suerte de relación oscura con ellos mismos, un sentido de la orientación como dimensión particular del sentido práctico. Mejor aún sería hablar de un "sentido de la colocación" –en el sentido, a la vez, de "colocación financiera" y de "colocación" en el deporte–, que hace ir hacia tal posición y no hacia tal otra. La oposición París/provincia, que cumple un rol enorme en la historia del arte, pero también la oposición entre masculino y femenino y la oposición según el origen social, se retraducirán desde el punto de vista de la ley específica del campo por mediación de este sentido de la colocación.

Vuelvo atrás una vez más: hay que haber comprendido la noción de campo, la ley específica del campo, para saber cómo (para decirlo rápido) actuará el origen social. Normalmente, se hace todo lo contrario, se toma como punto de partida a tal buen hombre, con su habitus. Eso es un error. De hecho, hay que saber lo que demanda un campo, en función de su ley general, para comprender lo que pagará (creo que esta palabra es totalmente pertinente), lo que será sancionado positiva o negativamente, de entre lo que es constitutivo del habitus de clase. Supongamos, por ejemplo, que Zola hubiera ganado: luego de esta revolución popular, todos los habitus populares reciben un valor agregado y, entonces, como se vio en ciertas situaciones posrevolucionarias, los hándicaps se invierten durante un tiempo y las personas pueden incluso llegar a (durante cierto tiempo) fingir acentos populares. Entonces, el valor de lo que aporta el nuevo ingresante dependerá del campo. Por consiguiente, intentar hacer, como hizo Escarpit, cuadros y estadísticas sobre la cantidad de hijos de obreros, u otra cosa, a lo largo de las épocas y los siglos, no tiene ningún sentido (la estadística produce como máximo cosas aquí y allí que podremos interpretar con quince correcciones mentales). Lo importante es que, cada vez que el mercado, el campo, cambia, lo que va a reportar el hecho de ser, como tal escritor, hijo de campesino de Quercy,[688] es mucho o nada. Una de las apuestas de la lucha entre las personas en el campo es crear un campo que les permita

688 P. Bourdieu debe pensar en Léon Cladel, a quien presenta en *Las reglas del arte* como un "ejemplo ideal-típico" de este desajuste (*Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 431-433).

ocupar una posición dominante. Por esta razón, es un campo de luchas totalmente mortales. Las luchas son mortales porque lo que está en juego es crear un juego en el cual se gane. La visión mecanicista según la cual el origen social, o la posición en el campo, determinaría las tomas de posición es catastrófica, porque no toma en cuenta el habitus.

LA TRAYECTORIA Y EL HABITUS

En el modelo que propongo, hay dos elementos (el campo y el habitus), y al conocer las leyes de funcionamiento del campo podremos comprender lo que ocurre con el habitus. Elijo un ejemplo entre mil: el ejemplo de Courbet o de Champfleury, a quien se considera uno de los teóricos de la novela realista. Las biografías de Courbet cuentan que aparentaba adoptar un aire campesino y fingía el acento de Besançon (podría explicar ciertas cosas en detalle pero, como tengo muy poco tiempo, simplemente les comentaré lo indispensable para que puedan continuar el análisis por su cuenta).[689] Courbet percibe su origen social y su acento provinciano en un campo determinado; es en su relación con los otros artistas, los pintores que frecuenta en los bares, donde percibe su acento en relación con no acentos, o en relación con acentos que no lo son. En estas condiciones, no tiene elección, sólo hay dos posibilidades: o bien puede eliminar su acento, o bien acentuarlo. La acentuación del acento es el realismo. Pero imaginen si los otros hacen realismo... [*silencio*]. No podemos hacer una correlación simple, como hacían los contemporáneos de Champfleury y Courbet: “Sí, es fácil, son hijos de campesinos, son campesinos, hablan como campesinos, entonces hacen realismo, pintan campesinos, pintan sujetos campesinos, pintan de manera campesina, de manera pesada”. De hecho, Courbet se hizo campesino, participó en la Comuna, pero en un espacio determinado.

Algo importante para entender la eficacia específica del habitus es que las personas llevan su habitus con ellas, está tan vinculado a ellas que no pueden deshacerse de él –de allí que sea algo misterioso–. Hay que hacer funcionar en actos los análisis teóricos: el habitus es el aspecto del capital que está incorporado. Ahora bien, como todos saben, lo que está incorporado no es fácil de desprender: una gran diferencia entre el capi-

689 Acerca de Courbet, véanse ibid., en especial pp. 434-435 sobre este tema, y *Manet. Une révolution symbolique*, ob. cit.

tal cultural y el capital económico es que, al estar incorporado (al igual que el capital lingüístico), el capital cultural se vuelve uno solo con su portador. Como, de alguna manera, está pegado a la piel de su portador, este capital será un obstáculo vivo en todos los instantes de la lucha por obtener un rendimiento máximo del capital. Pero lo que es interesante es el lugar considerable que las luchas científicas, o artísticas, dan a la imagen del habitus de los adversarios, en la medida en que lo revela su *hexis* corporal. Un ejemplo (que, una vez más, habría que desarrollar) es el caso de Ingres: Ingres fue deshonrado por casi toda su generación, porque iba al Salón de manera arrogante, pero, sobre todo, porque tenía un habitus formidablemente burgués. Tenía aspecto de financiero, o de terrateniente, y, en los juicios que las personas emitían sobre él, hay constantemente una suerte de intuición de la persona social tal como la percibe esta suerte de caracterología espontánea que usan las personas y que en realidad es una sociología espontánea. Pienso que si el juicio de la generación posterior es muy distinto del juicio de los contemporáneos, se debe sobre todo a que la posteridad no conoció físicamente a la persona (más que por retratos); así, consiste en un juicio socialmente neutralizado. Es un efecto análogo al que ejercen las traducciones: cuando se traduce a Heidegger al francés, se pierden muchas connotaciones que sólo se entienden en alemán; queda desocializado y pasa a ser un autor filosófico sin referencia al mundo social, aunque está repleto de él. Del mismo modo, cuando se trata de un autor muerto, la posteridad ya no tiene intuición de la persona que se ve reducida a su posición en el espacio. En el caso de Ingres, el redescubrimiento del cual fue objeto fue posible por el hecho de que ya no se lo veía, y de que apareció lo que los contemporáneos que se oponían a él no veían, de tan antipático que era.

Concluyo este tema con una sensación de intenso malestar: para entender qué son las personas, en cada momento de su trayectoria, hay que conocer su habitus. Una dificultad es que cuando estudiamos la historia social de la pintura o de la literatura en el siglo XIX, sabemos el final de la historia. Se trata de una banalidad que aun la menor reflexión sobre la historia nos obliga a decir. Pero siempre hay un poquito más: por las necesidades de un estudio, podemos imaginar que las posiciones ocupadas en fechas sucesivas (1880, 1890, etc.) están representadas por una serie de puntos. Así, los géneros conocerán pequeños desplazamientos. Asimismo, en cuanto a una persona que en cierto momento estaba representada por tal punto, estará representada, diez años más tarde, por un punto ligeramente diferente. Estos pequeños desplazamientos dibujan una trayectoria. No tienen nada que ver con una biografía. Son desplazamientos en un espacio que es perceptible como tal sólo si se lo construye

–esto es muy importante–. Todo lo que dije nos lleva a considerar que la biografía de Hugo, por ejemplo, es no una sucesión cronológica de eventos, sino la serie de desplazamientos pertinentes en el espacio; por supuesto, mientras no haya construido este espacio, no puedo construir la trayectoria de Hugo. Estos pequeños desplazamientos infinitesimales son muy importantes. Por ejemplo, Champfleury, que empezó siendo populista, terminó condecorado por Napoleón III (la Legión de Honor) en una suerte de nacionalsocialismo populista anticipado. Es una buena trayectoria (totalmente clásica, de hecho) del advenedizo en el campo intelectual que, debido a su relación con los artistas de origen burgués que tienen más éxito que él según las leyes del campo, primero es remitido al populismo, pero, al fracasar también en el populismo, es remitido al nacionalpopulismo, es decir, una forma de derecha agresiva. Asir estas trayectorias en diferentes momentos es asir sucesivas actualizaciones de una suerte de pequeño programa que es el habitus, el cual entra en relación constantemente con un campo que a su vez pasa por cambios. Algunos historiadores pueden prestar atención al hecho de que, en el caso de Champfleury, su realismo no es el mismo a inicios y a fines de su trayectoria, pero a menudo, los historiadores conocen el plazo final y esto induce una filosofía de la historia que prohíbe plantear la pregunta extremadamente complicada de por qué y cómo, en cada momento, en cada giro, el individuo considerado se encuentra en una posición en vez de en otra. Hay que interrogarse sobre el devenir de la posición y sobre la percepción que pudo tener, en cada momento decisivo, del estado del campo: ¿cómo vio el espacio de los posibles en cada momento? Así, quien ingresara como poeta en la década de 1880 tenía enseguida dos figuras, Verlaine y Mallarmé, y se constituía con relación a ellos.

EL DESMONTAJE IMPÍO DE LA FICCIÓN

Para concluir, como es la última clase, les leeré un texto de Mallarmé que plantea una cuestión que ustedes se habrán planteado:

> Sabemos, cautivos de una fórmula absoluta, que, en verdad, sólo existe lo que existe. Incontinente apartar, sin embargo, bajo un pretexto, el cebo, acusaría nuestra inconsecuencia y nos negaría el placer que pretendemos: pues este *más allá* es su agente, y el motor, diría yo, si no me repugnara efectuar, en público, el desmontaje impío de la ficción y, consecuente-

> mente, del mecanismo literario, con el fin de mostrar su pieza principal, o nada. Pero venero cómo, mediante determinada supercherría, se proyecta hacia alguna elevación prohibida ¡y de rayo! la ausencia consciente en nosotros de lo que estalla en las alturas.
> Para qué sirve todo esto.
> Para un juego.[690]

A grandes rasgos, Mallarmé dice (de manera oscura, hermética, esto es, en un modo tal que no lo dice) lo que les dije. Dice por qué no quiere que esto se diga. Dice que las personas querrían que hubiera una belleza trascendente, inaccesible, que existiera en lo absoluto, pero que no hay que ilusionarse: es un engaño. Sin embargo, no es posible decir esto, desmontar el mecanismo literario. "Incontinente apartar, sin embargo, bajo un pretexto, el cebo, acusaría nuestra inconsecuencia y nos negaría el placer que pretendemos": dicho de otro modo, el arte es un fetiche, es producto de un trabajo colectivo de creación, pero decirlo es grave en la medida en que destruye un placer que pretendemos. Es la pregunta que no dejé de hacer, de la función de la sociología: ¿la sociología destruye el placer literario?

690 S. Mallarmé, "La musique et les lettres", cit., p. 647. P. Bourdieu retomará esta cita y su comentario en *Les règles de l'art*, ob. cit., "Points Essais", pp. 450-455; véase también *Manet. Une révolution symbolique*, ob. cit., pp. 161-162.

Situación del *Curso de sociología general* en la obra de Pierre Bourdieu

Patrick Champagne
Julien Duval

Dictados en el Collège de France entre abril de 1982 y enero de 1983, los dos cursos publicados en este volumen constituyen los dos primeros años de enseñanza de Pierre Bourdieu en esta institución, en la cual fue electo durante la primavera de 1981. Los dos cursos, dictados sin que mediase un gran lapso de tiempo,[691] expresan el interés de Bourdieu en presentar las grandes líneas de su teoría sociológica que reposa sobre los conceptos de habitus, capital y campo. Durante las dos décadas de docencia en el Collège de France, Bourdieu iba a focalizar algunos años de su enseñanza en temas específicos (el Estado, el campo artístico, el campo científico), pero ese no fue el caso en los cinco primeros años, que destinó a una presentación de los conceptos fundamentales de su sociología. Bourdieu decidió llamar a su enseñanza "Curso de sociología general" con la intención, explicitada al inicio del primer encuentro, de presentar los "lineamientos fundamentales" de su trabajo de investigación.

El programa que anunció para estos primeros años consiste en analizar el "funcionamiento conceptual" de las "nociones clave" y la "función técnica" que pueden desempeñar en la investigación. Este "trabajo de teorización" supone de antemano –es el objeto del primer año del curso– realizar una teoría de la práctica, vale decir, un análisis de la "relación entre el sujeto científico y su objeto" o, para mayor precisión, un análisis de la relación entre la clasificación que produce el científico y las clasificaciones que ponen en práctica los agentes sociales. Recién durante el segundo año Bourdieu empezó a exponer las razones por las cuales, a lo largo de sus trabajos, desarrolló los conceptos de habitus y de campo, como también las tradiciones, en filosofía y en ciencias sociales, con (o contra) las cuales los forjó, insistiendo sobre todo en la "articulación entre los conceptos fundamentales y la estructura de las relaciones que los

691 Los cursos anuales del Collège de France se concentran a lo largo de pocas semanas. En el momento inaugural Bourdieu impartió su curso a fines del año universitario (entre abril y junio de 1982), y el segundo año se desarrolló a inicios del ciclo universitario siguiente (entre octubre de 1982 y enero de 1983).

unen". Durante este segundo año de enseñanza, encaró con detenimiento el habitus y el campo, como también sus relaciones, pero, por falta de tiempo, postergó el análisis de la noción de capital en sus relaciones con la noción de campo para el año siguiente.

Debido a su título y su objetivo, el curso puede ser leído como una introducción a la sociología y a la teoría de Bourdieu. Podría casi constituir una suerte de equivalente de la obra póstuma de Max Weber, *Economía y sociedad.* Contra esta lectura del curso, los lectores familiarizados con la obra de Bourdieu mencionarán las reservas que Bourdieu expresó en repetidas ocasiones respecto de la tentación de la "presentación global"[692] o de las síntesis teóricas. Asimismo, harán valer que como, durante cuarenta años, Bourdieu no dejó de profundizar y complejizar su reflexión, lo que se expone en el curso es un estado fechado. Ahora bien, según esta lógica, el curso corre el riesgo de no ser leído más que como un documento histórico que acaso simplemente informe una interrogación sobre la génesis y la evolución del pensamiento de Bourdieu, mientras que corresponde también a una iniciativa bastante única: Bourdieu nunca había intentado un ejercicio como este y en verdad nunca lo reiteró.[693]

Es indiscutiblemente útil leer este curso sin perder de vista el lugar y las circunstancias en las cuales fue dictado ni el momento en la obra de Bourdieu e incluso la época en la cual se inscribe; pero al hacer esto no cabe relativizar su alcance. Al contrario, los elementos de contextualización pueden ayudar a comprender por qué Bourdieu asumió este objetivo que, un poco profesoral o un poco teoricista, puede sorprender viniendo de él. De todas maneras, se esfuerza por llevarlo adelante sin mayores concesiones y lo utiliza para desarrollar aspectos de su reflexión menos visibles en otros escritos.

En primer término, hay que tener presente lo que la retranscripción de las clases hace desaparecer: las condiciones concretas en que fueron dictadas. Según la disciplina a la que atañen, pero también según

692 Véase, por ejemplo, Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut, "Sur l'esprit de la recherche. Entretien", en Yvette Delsaut y Marie-Christine Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, suivi d'un entretien sur l'esprit de la recherche,* Pantin, Le Temps des Cerises, 2002, pp. 204-205 (P. Bourdieu, en este pasaje, habla especialmente de sus reticencias a "manualizarse" y, citando *Economía y sociedad* de Max Weber, dice que "a menudo pensé [...] que [esa] es una tentación peligrosa ante la cual debo procurar no sucumbir").

693 *Meditaciones pascalianas* puede, a lo sumo, emparentarse con una iniciativa del mismo tipo, pero el objetivo del libro es más explicitar las implicaciones filosóficas del razonamiento de Bourdieu que proponer una síntesis teórica.

su grado de especialidad y la notoriedad de los profesores, las enseñanzas del Collège de France adoptan formas muy diferentes. Los cursos de Bourdieu fueron desde un principio muy frecuentados. Desde la primera clase, el gran anfiteatro no fue lo suficientemente grande para recibir al numeroso público que asistió al curso: el Collège de France tuvo que abrir una segunda sala en la cual la clase se retransmitió en video, situación que se volvió permanente ya que el interés demostrado por el público no disminuyó. Si bien los seminarios que dictaba en la École Pratique des Hautes Études (EPHE) en los años setenta también habían suscitado un gran interés, el caudal y la composición del público de los seminarios eran menos heterogéneos que los del público del Collège de France, conformado por investigadores, estudiantes, habitués de los cursos del Collège, espectadores, curiosos, lo cual dificulta la transmisión del saber o, por lo menos, constituye una situación que propicia todos los equívocos. El autor de *Los herederos* y *La reproducción* que, desde los años sesenta, preconizaba la instauración de una pedagogía racional para luchar contra las desigualdades escolares, es particularmente consciente de esta situación poco racional que mencionará con detenimiento repetidas veces al inicio del curso, esperando sin demasiada ilusión hacer desaparecer el problema analizándolo sociológicamente y suscitando una toma de conciencia por parte del auditorio.

Poco propicios para los intercambios intelectuales, los cursos del Collège constituían una verdadera prueba que Bourdieu temía y a la vez deseaba: debía presentarse ante un público numeroso y exigente que esperaba de él una verdadera performance; pero al mismo tiempo las clases eran una ocasión para que pusiera a prueba sus análisis exponiéndolos en público y esforzándose por instaurar una forma de diálogo con la sala. Si bien prefería los pequeños auditorios de investigadores, el público del Collège, más heterogéneo en su composición y más cuantioso, no generó un cambio importante en la manera tan especial que tenía Bourdieu de enseñar y de explicar sus investigaciones. Por lo tanto, quienes seguían sus seminarios no se sintieron desorientados por sus cursos en el Collège, y esto sobre todo porque, como el propio Bourdieu anticipa: "La manera en que [intenta] funcionar [...] es la única posible [para él]". Así, sus oyentes habituales notaron en él esa forma de improvisar que se basaba sobre notas muy completas y nunca utilizadas en su totalidad, por lo numerosos que son los paréntesis, las digresiones, las cautelas metodológicas, los cambios de registro, las reformulaciones permanentes de un pensamiento que se busca y que no presenta solamente lo ya pensado, sino que utiliza la situación de enseñanza como una ocasión para seguir reflexionando. Y Bourdieu expresará desde la primera clase

su rechazo al "curso *à la française*" que encarna la lección de *agrégation* y que, orientado hacia la búsqueda de la "elegancia" y del ensalzamiento al orador mismo, se opone a la lógica de la investigación, la cual no puede dejar de estar acompañada por "torpezas", "alargamientos" aparentes, "dudas" y "avance trabado", toma de riesgos. Lejos de los cursos académicos de formato usual, que exponen sin sorpresa saberes establecidos según un plan de exposición rigurosamente seguido por el orador, las clases de Bourdieu solían exceder el horario y en cierto modo eran imprevisibles, ya que se trataba de transmitir un modo de pensamiento en ruptura con los modos corrientes. Esta combinación de preparación e improvisación controlada producía un discurso que, aunque bastante libre, permanecía estructurado por un plan, que sufría demoras y aplazamientos con regularidad, pero que Bourdieu nunca perdía de vista, y que a veces retomaba al término de digresiones inesperadas.

Las clases publicadas en este volumen no son las primeras editadas, sino las primeras que Bourdieu dictó en el Collège de France. Su sola participación en esta institución presenta un carácter paradójico. La elección por parte de la asamblea de profesores de esa institución testimonia el gran reconocimiento científico a la obra de Bourdieu. Ahora bien, su nombramiento tardío por la autoridad política es clara señal de la hostilidad latente que suscita la sociología, o al menos la que él practicaba. Christophe Charle destaca así el contraste entre las dos etapas del proceso de nombramiento. La etapa esencial de la elección sucede sin grandes dificultades: Bourdieu es electo en su primera candidatura y con mucha ventaja sobre su competidor, Alain Touraine. Su nombramiento, en cambio, toma un tiempo inusualmente largo. El voto, consultivo, de la Académie des Sciences Morales et Politiques es desfavorable y, a poco tiempo de las elecciones presidenciales de 1981 que resultarán en la llegada de la izquierda al poder, la entonces ministra prefiere dejar en manos de su sucesor la efectivización de un nombramiento que ella desaprueba.[694] Por este motivo, Bourdieu pronuncia su lección inaugural recién el viernes 23 de abril de 1982.[695] En ese momento, habla de la paradoja que constituye la presencia, en una institución como el Collège

694 Sobre estos temas, y de manera más general, sobre el profesorado de Bourdieu en el Collège de France (como también sobre los análisis que dedicó a esta institución en *Homo academicus*), véase Christophe Charle, "Collège de France", en Gisèle Sapiro (dir.), *Dictionnaire international Bourdieu*, París, CNRS Éditions, en prensa.

695 Publicada con el título *Leçon sur la leçon*, ob. cit.

de France, de la sociología -y en particular de la sociología tal como él la concibe-, esta "ciencia de la institución y de la relación, afortunada o desafortunada, con la institución".[696]

A los 52 años de edad, pasa a ser el representante oficial de una disciplina hasta entonces no muy representada (y representada sólo de manera episódica) en el Collège de France. Su fundador, Émile Durkheim, no logró entrar al Collège, porque el ministro de Instrucción Pública prefirió nombrar a Jean Izoulet, hoy en día difícilmente recordado, quien entre 1897 y 1929 enseñó una "filosofía social" de inspiración bien diferente, en parte por su dimensión literaria y mundana. A comienzos de la década de 1930, fue elegido Marcel Mauss, sobrino y alumno de Durkheim. Había preferido ser electo para una cátedra de Sociología (y no de Etnología),[697] lo cual implicaba cierto riesgo, y su lección inaugural muestra que había buscado consagrar su tarea docente a una "sociología general".[698] Pero no lo hizo. Sus clases se centraron en los trabajos en que miembros del grupo durkheimiano (además de él mismo, Robert Hertz y Henri Hubert) indagaban las sociedades "arcaicas" o "de tipo inferior", y sólo tuvieron una repercusión limitada: la iniciativa durkheimiana pasaba por una etapa de reflujo y Mauss renunció a la fórmula de curso magistral para practicar un seminario de lectura y de comentario de textos en pequeña comisión, tal como hacía en la EPHE.[699]

En 1931, otro ex alumno de Durkheim, François Simiand, se unió a Mauss, pero en una cátedra de Historia del Trabajo, que había sido creada en 1907 por la alcaldía de París. Su enseñanza (en torno a sus investigaciones, entonces en pleno desarrollo, sobre la economía)[700] fue muy especializada y quedó interrumpida por su muerte abrupta, en abril de 1935, a los 62 años. En 1944, cuando Mauss se vio obligado a jubilarse

696 Ibíd., p. 8.

697 Sobre la elección de Marcel Mauss en un contexto aún marcado por la "prevención contra la sociología durkheimiana", véase Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, París, Fayard, 1994, p. 563 y ss.

698 Esta clase (de la cual hay una parte que no se pudo hallar) fue publicada recientemente, con una presentacion de Jean-François Bert: "Un inédit: la leçon inaugurale de Marcel Mauss au Collège de France", *Terrains*, nº 59, 2012, pp. 138-151.

699 Véase M. Fournier, *Marcel Mauss*, ob. cit., p. 590 y ss. En las páginas 592-593 encontraremos la lista de clases que Marcel Mauss dio en el Collège de France.

700 Entre los textos que François Simiand publicó al final de su vida, y entre sus textos póstumos, algunos provienen de sus enseñanzas en el Collège de France: sobre todo, *Inflation et stabilisation alternées. Le développement économique des États-Unis des origines coloniales au temps présent*, París, Domat-Montchrestien, 1934, y "La psychologie sociale des crises et les fluctuations de courte durée", *Annales Sociologiques*, serie D, fascículo 2, 1937, pp. 3-32.

prematuramente por las leyes antisemitas de Vichy, un tercer alumno de Durkheim, Maurice Halbwachs, fue electo y nombrado. En el contexto de la Ocupación, postularse para la creación de una cátedra de Sociología[701] parecía ser un acto consagrado al fracaso. Halbwachs optó por el título de Psicología Colectiva, que habría implicado una enseñanza generalista, haciendo alusión a los trabajos de Durkheim y a los trabajos más pormenorizados que había aportado (algunos de ellos en direcciones que anuncian parcialmente los trabajos de Bourdieu: el interés por las clases sociales o la individualización de lo social, por ejemplo).[702] Sin embargo, nunca pudo dar su lección inaugural: fue detenido por la Gestapo en julio de 1944 (probablemente debido a las actividades de sus hijos en la Resistencia) y deportado a Buchenwald, donde enfermó y murió en 1945.[703] Por último, entre 1970 y 1978, Raymond Aron fue titular de una cátedra de Sociología de la Civilización Moderna. Con todo, Aron siempre tuvo reticencias respecto de la tradición durkheimiana y estaba implicado en una discusión crítica del marxismo. De manera bastante significativa, dos de las doce clases que dictó se titulan "Crítica del pensamiento sociológico".[704] Sus enseñanzas se volcaron hacia la reflexión política, el estudio de las relaciones internacionales y una discusión del "historicismo", cuyos representantes, en sociología, pertenecen a la sociología alemana que Aron había contribuido a importar a Francia.[705] Por lo demás, en los años pos-68, asumió particularmente el rol de in-

701 Sobre la elección de Maurice Halbwachs (a quien sus defensores juzgan más estratégico presentar como una figura ecuménica que como un heredero de Durkheim), véase Thomas Hirsch, "Psychologie collective et sociologie", en Maurice Halbwachs, *La psychologie collective*, París, Flammarion, "Champs", 2015 [1938], pp. 38-40; véanse también Jacqueline Pluet-Despatin, "Halbwachs au Collège de France", y Maurice Halbwachs, "Ma campagne au Collège de France", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, nº 1, 1999, pp. 179-188 y pp. 189-229.

702 Sobre estos temas, véase el curso que dictó en dos ocasiones en la Sorbona (M. Halbwachs, *La psychologie collective*, ob. cit.) y la introducción de Thomas Hirsch a ese curso, "Psychologie collective et sociologie", cit.

703 Pierre Bourdieu dedicó un texto a Maurice Halbwachs y a las circunstancias de su "asesinato": "L'assassinat de Maurice Halbwachs", *La Liberté de l'Esprit*, nº 16, 1987, pp. 161-168.

704 La lista de clases dictadas por Raymond Aron en el Collège de France consta en Nicolas Baverez, *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, París, Flammarion, 1993, p. 411.

705 Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*, París, Éditions de Fallois, 1989 [ed. cast.: *Lecciones sobre la historia*, México, FCE, 1996]. Estas clases corresponden a "De l'historicisme allemand à la philosophie analytique de l'histoire" y "L'édification du monde historique" (el título hace referencia a un libro de Dilthey) dictadas en 1972-1973 y en 1973-1974, respectivamente.

telectual de derecha, tomando una posición activa, sobre todo con sus intervenciones políticas y con la creación de la revista *Commentaires*, en la reacción liberal que se produce en ese entonces. En suma, podemos considerar que el *Curso de sociología general* de Bourdieu es la primera enseñanza de este tipo dictada en aquella institución.

El curso se presta a una lectura tal. Desde ya, Bourdieu presenta "su" sociología y en sus clases se esfuerza por refutar las lecturas malintencionadas que se hicieron de ella. Sin dudas, expresa algo de sí mismo cuando en una clase hace un rodeo y, tomando el ejemplo de Marx, menciona a los innovadores que, en los campos de producción cultural, no aspiran al estatus de clásico, sino a "existir eternamente como una apuesta de luchas en el campo". Al mismo tiempo, no deja de asignar especial valor a la ambición presente en su propia sociología de integrar de manera coherente los diferentes "padres fundadores" y las diferentes corrientes de la disciplina que se suelen distinguir, o bien oponer.[706] Por lo demás, este curso lo lleva a plantear cuestiones totalmente fundamentales para una disciplina aún relativamente reciente. Así, se interroga en especial, durante el primer año, sobre la forma específica que adoptan las operaciones de clasificación en una ciencia que tiene como especifi-

706 Por ejemplo, en una entrevista de esta época (publicada en octubre de 1983), Bourdieu explica: "La oposición entre Marx, Weber y Durkheim, tal como se la cita ritualmente en los cursos y las disertaciones, oculta que la unidad de la sociología tal vez resida en este espacio de posiciones posibles cuyo antagonismo, percibido como tal, propone la posibilidad de su propia superación" ("Repères", en *Choses dites*, ob. cit., p. 49). Las clases ponen en práctica esta relación con los "fundadores". Reiteradas veces, Bourdieu destaca los temas y los problemas comunes que encontraron los tres autores (la confrontación con el derecho, por ejemplo). Rehusándose, según la imagen que emplea en cierto momento, a elegir entre las tres "tribus" (marxistas, durkheimianos y weberianos), Bourdieu puede dar crédito a Durkheim por haber "nombrado" la cuestión de la trascendencia de los grupos, no sin lamentar que la haya "a la vez [...] eludid[o]", o por haber "descubierto" la noción de institución, habiendo al mismo tiempo "bloqueado" sus usos. Muy a menudo, recurre a uno de dichos autores para ir más lejos que él –a veces con ayuda de uno de los otros dos–. El curso también muestra el arraigo de algunos de los temas más importantes de la sociología de Bourdieu en los orígenes de la disciplina. Si bien recuerda, por ejemplo, los usos que Durkheim y Weber hicieron del concepto de habitus, menciona de manera más inesperada "la única vez que [Marx] cita la noción de habitus". Y si, como recuerda varias veces en la clase, la sociología de la religión de Weber cumplió un rol importante en la elaboración del concepto de campo, también insiste en los "esfuerzos" realizados por Durkheim en la dirección del análisis estructural, o cita "un texto de Marx, a quien [...] podría atribuir la paternidad del uso científico de la noción de campo".

cidad tomar por objeto a "sujetos que también clasifican", y abordará, a inicios del segundo año, el problema del objeto propio de la sociología.

Quizá sea una lógica bastante comparable lo que lo lleva a destinar una sesión, el segundo año, a la cuestión de la posición que la sociología ocupa en el espacio de las disciplinas universitarias, entre las ciencias y las letras. La lección cuenta con el requisito de reflexividad que para Bourdieu era un imperativo de método: el conocimiento de las relaciones que unen u oponen la sociología con las otras disciplinas es un medio para practicarla mejor, ya que la relación incontrolada con las otras disciplinas (y con las tentaciones que están asociadas con ellas: "cientificismo", culto del "escribir bien", tentación del "filósofo-rey", por ejemplo) da lugar a errores en la redacción de un cuestionario, en la realización de una entrevista o en la escritura en sí. Ahora bien, el marco de estos primeros cursos en el Collège de France quizá no es ajeno a esta operación reflexiva. ¿Acaso ya su lección inaugural no trataba de un análisis de la lección? Todo indica que el interés específico que en esa época Bourdieu otorga a los "ritos de institución" y a los "actos de nominación" proviene tal vez, en parte, de la preocupación por movilizar los recursos de la sociología en el momento en el cual es nombrado e instituido profesor en el Collège de France, y esta interrogación sobre la posición de la sociología en el espacio de las disciplinas le es particularmente útil cuando comienza su docencia en un establecimiento pluridisciplinario en el cual el lugar de la sociología aún no está del todo establecido. Esta misma especificidad del Collège de France también lo lleva probablemente a intensificar la discusión con las otras disciplinas. Así, se ocupa largamente de la lingüística, de la economía o de la filosofía, además de enunciar observaciones más incidentales, durante estos dos primeros años, sobre la historia o incluso la zoología. Como señala Christophe Charle, Bourdieu proseguirá en esta vía a lo largo de todas sus enseñanzas en el Collège de France,[707] hasta el curso sobre Manet, que entabla un diálogo con la historia del arte, y, por supuesto, el último curso que tuvo por tema la ciencia; en este, movilizando el concepto de campo, interroga las condiciones sociales de posibilidad de un discurso científico de alcance universal, y sobre todo, de una sociología científica.

Ahora bien, si estos primeros cursos deben algunos de sus elementos a la institución en la cual se dictan, también se inscriben en la obra de Bourdieu y se sitúan al respecto en un momento importante de su tra-

707 Cristophe Charle, "Collège de France", cit.

yectoria intelectual. Años antes había publicado dos de sus obras mayores que marcan una etapa importante en la elaboración de su teoría antropológica. Estas obras son, por un lado, *El sentido práctico* (1980), que retoma y desarrolla las implicaciones del concepto de habitus en parte expuestas a partir de 1972 en *Bosquejo de una teoría de la práctica*, y por otro lado, *La distinción* (1979), que sintetiza quince años de investigaciones sobre el capital cultural en sus distintas formas y sobre el lugar fundamental que a partir de entonces, sobre todo debido al desarrollo del sistema educativo, debe ocupar en cualquier teoría de las clases sociales. Luego realizará un trabajo idéntico sobre el tercer concepto de su antropología social, esto es, el concepto de campo, que ya precisó en parte, pero en el cual concentrará sus esfuerzos. A partir del segundo año, destinará su curso del Collège de France a este concepto, como para imponerse el trabajo necesario de profundización que le queda por realizar, y sobre todo porque para él el concepto de campo cobra cada vez mayor importancia, como aquel que integra los otros dos elementos de su tríada conceptual. Así, desarrolla la distinción capital entre campo de fuerzas y campo de luchas, y en especial, las relaciones entre el concepto de campo y los conceptos de habitus y capital. Multiplica las investigaciones de campo, de las cuales dan cuenta las clases, especialmente en el campo universitario, el campo jurídico,[708] el campo estatal,[709] y sobre todo en el campo literario y artístico en el siglo XIX, cuya aparición y cuya estructura estudia minuciosamente. De alguna manera, los cursos del Collège de France constituyen un momento provisorio en un trabajo de largo aliento que debía hallar su culminación en el gran libro que preparaba sobre la teoría de los campos.

En sus dos primeros años de enseñanza, Bourdieu sólo retoma excepcionalmente sus trabajos de la década de 1960. Se basa principalmente en los libros que acaba de publicar (*La distinción*, *El sentido práctico* y *¿Qué significa hablar?*, que aparece en octubre de 1982) y en las investigaciones que lleva adelante. Así, en reiteradas ocasiones habla del trabajo sobre los

708 En 1987-1988 P. Bourdieu destinará un curso entero al análisis del campo jurídico (luego de tomarlo como tema del artículo "La force du droit", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 64, 1986, pp. 3-19).

709 Véanse Pierre Bourdieu y Rosine Christin, "La construction du marché. Le champ administratif et la production de la 'politique du logement'", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 81-82, 1990, pp. 65-85 (que se integró a *Les structures sociales de l'économie*, ob. cit., "Points Essais", pp. 145-194); y Pierre Bourdieu, "Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 96-97, 1993, pp. 49-62 (que se integró a *Raisons pratiques*, ob. cit., pp. 99-145).

profesores de la Universidad de París, que empezó a mediados de la década de 1960; en ese momento le está dando los últimos retoques: el libro *Homo academicus* aparecerá en 1984. También suele tomar como ejemplo una encuesta sobre el patronato que en 1978 dio lugar a un largo artículo,[710] y una investigación sobre el episcopado que publica en el número de noviembre de 1982 de su revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.[711] Asimismo, se refiere a dos investigaciones, una sobre las *grandes écoles*, otra sobre el campo literario. Iniciadas a fines de los años sesenta, serán objeto de libros algunos años después de los cursos publicados aquí: *La nobleza de Estado* en 1989 y *Las reglas del arte* en 1992.

Como allí se mezclan investigaciones publicadas y trabajos en pleno desarrollo, preocupaciones pasadas y reflexiones más recientes, esos dos años de curso (como también los tres siguientes que serán publicados más adelante en otro volumen) dejan ver en concreto una manera de trabajar que en otras publicaciones Bourdieu comparará con un "movimiento en espiral que permite alcanzar cada vez un grado de explicitación y de comprensión superior".[712] Las clases sobre el concepto de habitus, por ejemplo, lejos de ser una simple repetición de *El sentido práctico*, vuelven a trabajarlo aún más, especialmente a partir de una (re)lectura de textos de Husserl que Bourdieu cita bajo la expresión –que sólo en apariencia es paradójica– de "fuente *ex post*". Este movimiento de gradual profundización también es muy visible en el repaso de las cuestiones de la clasificación y de las clases sociales propuesto en el primer año de clases. Estos problemas, que ya eran centrales en *La distinción*, vuelven a plantearse aquí a la luz de reflexiones que Bourdieu desarrolló en el ínterin. A partir de entonces, moviliza los análisis consagrados, especialmente en el libro sobre el lenguaje[713] y en el artículo sobre la delegación política,[714] a los discursos "autorizados" (en la medida en que se benefician de la autoridad o de la delegación de un grupo) y a los actos performativos que, bajo ciertas condiciones, tienen el poder de hacer existir lo que enuncian (incluso cuando se refieren a sujetos –la "clase obrera", por ejemplo– que se asemejan casi a entidades metafísicas). Bourdieu llega entonces a insistir en una vertiente de las "clases" que no se indagó

710 P. Bourdieu y M. de Saint Martin, "Le patronat", cit.
711 P. Bourdieu y M. de Saint Martin, "La sainte famille", cit.
712 P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ob. cit., "Points Essais", p. 19.
713 P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, ob. cit., reed. aumentada: *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit.
714 P. Bourdieu, "La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 36-37, 1981, pp. 3-24 (que se integró a *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 213-258).

en detalle en *La distinción*: la capacidad, limitada pero nunca por entero desdeñable, de la cual disponen los discursos científicos y políticos para generar una creencia colectiva en la existencia de una "clase". En 1984, publicará un compendio de este análisis en un importante artículo que es una suerte de *addendum* a *La distinción*, "Espacio social y génesis de las 'clases'".[715]

Estos dos primeros años de enseñanza en el Collège de France harán aparecer otras orientaciones que, presentadas de manera bastante implícita en los trabajos que Bourdieu publicó alrededor de la década de 1980, esbozan análisis que sólo desarrollará realmente en los años siguientes. El curso sobre el Estado (1989-1992)[716] se anuncia entonces en cierta medida a partir del interés que Bourdieu expresa, a lo largo de sus clases dictadas en 1982 y 1983, en una cuestión como la de la oficialización o en el continuo que lleva del insulto al acto de nominación consumado y garantizado por el Estado. Asimismo, aunque aún no la utiliza en 1982 y 1983, la expresión "sesgo escolástico" será la señal más visible de las reelaboraciones imperceptibles de que son objeto las reflexiones sobre la diferencia entre los conocimientos práctico y científico. Sin lugar a dudas, una tendencia es la extensión y el refinamiento paulatinos del concepto de campo. En estos cursos, el uso de la noción de campo del poder empieza, por ejemplo, a volverse sistemática. Poco empleada en *La distinción* (la expresión sólo aparece una vez), pasará a ser central en 1989 en *La nobleza de Estado*, y el curso permitirá ver que esta noción utilizada en el libro en referencia a las *grandes écoles* proviene de la investigación del campo literario. Si en cierto momento Bourdieu señala el beneficio que puede obtener la sociología al retomar interrogaciones provenientes de tradiciones que, como la teología o la filosofía analítica, están aparentemente muy alejadas de sus propias preocupaciones, su curso hace tomar conciencia, de manera sostenida, de las relaciones entre sus diferentes investigaciones, insospechadas por el lector que las habrá leído en momentos diferentes.

Cabe recordar un último elemento de contexto más evidente: estas clases, en determinadas alusiones, llevan la marca de la época en la que fueron dictadas, a comienzos de la década de 1980. La coyuntura política está marcada por la elección, en mayo de 1981, de François Mitterrand

715 P. Bourdieu, "Espace social et genèse des 'classes'", cit. (retomado en *Langage et pouvoir symbolique*, ob. cit., pp. 293-323).
716 P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, ob. cit.

como presidente de la república, que pone fin a un largo período en que la izquierda había quedado apartada del poder. Durante los primeros años del mandato de Mitterrand,[717] la única verdadera intervención pública de Bourdieu consistirá en interpelar, junto con otros intelectuales (incluido Michel Foucault), en diciembre de 1981, al nuevo gobierno que, desde luego porque cuenta con algunos ministros del Partido Comunista Francés, no condena el estado de sitio decretado en Polonia por el régimen comunista y cuestionado por el sindicato Solidaridad. El primer año de clases de Bourdieu en el Collège de France se inicia más de cuatro meses después de ese texto y el segundo año concluye en enero de 1983, algunos meses antes de que el gobierno francés adopte, en el plano económico, "el giro del rigor". Bourdieu no hace referencia a la política implementada. Las clases, a lo sumo, hacen eco muy específicamente a la cuestión que Bourdieu suscitó, en diciembre de 1981, de la actitud que los intelectuales deben adoptar ante un gobierno de izquierda. Haciendo alusión a las relaciones entre el campo de producción intelectual y los poderes externos, muy pronto concita la atención –"para poner [a sus oyentes] en la actualidad"– sobre el hecho de que el problema no se plantea exactamente del mismo modo según el poder político sea de izquierda o de derecha. Una argumentación en torno a una declaración que había hecho Régis Debray en sus nuevas funciones de consejero del presidente de la república, y que le parecía muy alejada de un análisis sociológico riguroso, conlleva tal vez una crítica implícita a los intelectuales que se ponen al servicio del poder.

Ahora bien, si la "actualidad" está presente en sus clases, es sobre todo por los hechos a los cuales Bourdieu, en su preocupación por no proponer una enseñanza abstracta, a veces se refiere; por ejemplo, un accidente de autobuses fatal en el cual cincuenta y tres personas, entre ellas cuarenta y cuatro niños, murieron durante el verano de 1982. También puede mencionar a personalidades o cuestiones políticas de la época. Desde este punto de vista, los cursos de Bourdieu difieren de sus artículos y sus libros:

717 Sobre este tema, véase la sección "1981-1986", en Pierre Bourdieu, *Interventions 1981-2001. Science sociale et action politique*, textos escogidos y presentados por Franck Poupeau y Thierry Discepolo, Marsella, Agone, 2002, pp. 157-187 [ed. cast.: *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015]. Cabe recordar que, durante la campaña presidencial de 1981, Bourdieu había respaldado la candidatura efímera de Coluche, acción que no era ajena a su reflexión sobre la "representación pública" (y de la cual Bourdieu pudo señalar también la dimensión personal que representaba para él en el momento en el que fue electo en el Collège de France –véase *Esquisse pour une auto-analyse*, ob. cit., p. 137–).

estaban destinados a la recepción inmediata, en el instante mismo en el que se dictaban, por parte de un auditorio que tenía presente estos eventos y estas personalidades que, en el transcurso de algunos días, algunas semanas o algunos meses, estaban en el foco de la "actualidad" o de las conversaciones en el mundo intelectual o universitario.

El anclaje de los cursos en el período en el que fueron dictados no se reduce a estas alusiones. Bourdieu, por ejemplo, propondrá en varias ocasiones un análisis de un palmarés de los intelectuales que la revista *Lire* había publicado en abril de 1981.[718] En este caso, la alusión a un hecho contemporáneo no (o no sólo) es un ejemplo cómodo y rápido para comunicar porque es familiar al público. Bourdieu no encara ese *hit parade* como un sondeo insignificante. Allí ve el anuncio de un desplazamiento mayor del centro de gravedad de la vida intelectual, ya que los intelectuales que tienen una obra y debaten en revistas científicas quedaron relegados en beneficio de esas parodias de intelectuales que son esos nuevos intelectuales para medios, celebrados por los periodistas en la prensa de mayor difusión, y que, a partir de fines de los años setenta, saturarán el espacio público con sus discursos y sus problemáticas semicientíficas. Podríamos decir entonces que su análisis del "*hit parade* de los intelectuales" no está tan fuera de época, sino que antes bien marca una época en su anticipación respecto de las transformaciones estructurales del campo intelectual.

Con el mismo espíritu, hay que mencionar sus invitaciones, numerosas durante su primer año de enseñanza, a poner en cuestión aquellas frases o fórmulas preestablecidas que atribuyen propósitos o intenciones a "la Iglesia" o a "la clase obrera". Bajo una mirada superficial, estas observaciones podrían resultar desactualizadas hoy en día. Las fórmulas citadas remiten a una época en la que el peso social de la Iglesia católica y la influencia del marxismo (en el discurso político y también en las ciencias sociales) eran más importantes que en la actualidad. A inicios de los años ochenta, por ejemplo, el Partido Comunista era una fuerza política no desdeñable. Las fórmulas citadas por Bourdieu ya no son tan omnipresentes en los discursos políticos y en los titulares de los medios. Los ejemplos envejecieron, pero no son más que un material que permite a Bourdieu retomar el problema permanente en ciencias sociales de la personalización de los colectivos. Ya planteado por los fundadores de la sociología a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, sigue discu-

718 Bourdieu detallará este análisis durante el año universitario 1983-1984 (que se publicará en el segundo volumen del *Curso de sociología general*).

tiéndose hoy en día y, por cierto, nada impediría transponer los análisis desarrollados en el curso respecto de "la Iglesia" o de "la clase obrera" a colectivos mencionados más cotidianamente en nuestros días, como "los mercados", "las clases medias" o "las clases populares", "Europa", "el islam", etc.

Bourdieu solía anticipar las lecturas de las cuales sus análisis y sus escritos podían ser objeto. Si bien dictó estas enseñanzas en el Collège de France sin considerar que luego serían publicadas, podemos afirmar sin mayores riesgos que habría deseado neutralizar la tentación de leer como análisis desactualizados los extractos de sus clases inspiradas por una actualidad o una coyuntura que envejeció más de treinta años. De hecho, lo que dice, por ejemplo, de la antigüedad relativa de sus investigaciones sobre las *grandes écoles* (datan de la década de 1960) desmotiva claramente tales lecturas, al igual que las precisiones que aporta a sus descripciones del campo del poder. No oculta que estas corresponden a un estado de la clase dominante ligeramente pasado: en la década de 1980, la brecha central ya no tenía por completo la forma de la oposición entre el "burgués" y el "artista" que su trabajo sobre el campo literario en la segunda mitad del siglo XIX inducía a poner en primer plano. Si bien Bourdieu no dejaba de presentar estos análisis, lo hacía invitando a sus oyentes a no ver en ellos invariantes o, por el contrario, especificidades históricas, sino un "caso particular de lo posible". E invitaba explícitamente a sus lectores a hacer el ejercicio que consistía en encontrar los equivalentes estructurales de los datos empíricos que movilizaba en sus análisis cuando estaban pasados de época. Para él, la sociología debe proceder al análisis preciso y profundizado de hechos históricamente situados, pero desde una perspectiva radicalmente diferente a una historia historicizante o a un discurso periodístico predestinado a desaparecer con esa actualidad misma que lo suscita: lo que la sociología busca en la evocación de estados históricos precisos es el descubrimiento de estructuras sociales profundas y de las leyes de sus transformaciones.[719]

719 Bourdieu menciona este tema explícitamente en el curso del año 1982-1983. Como el carácter desactualizado (o, en el extranjero, "franco-francés") de sus investigaciones fue a menudo un argumento utilizado para neutralizar o ignorar sus análisis, lo trató en otras circunstancias, explicando, por ejemplo, que su investigación sobre los profesores de la Universidad de París en los años sesenta "puede y [...] debe [ser leída] como un programa de investigación sobre *cualquier* campo universitario": "El modo de pensamiento relacional y analógico que implica el concepto de campo permite asir la particularidad en el seno de la generalidad y la generalidad en el seno de la particularidad, exigiéndonos considerar el caso francés como un 'caso

Anexo
Resúmenes de los cursos publicados en el *Annuaire du Collège de France*

1981-1982

En primer lugar, examinamos una de las operaciones fundamentales de la ciencia social: consiste en nominar y clasificar. El sociólogo se encuentra con realidades ya nominadas, ya clasificadas, portadoras de títulos, signos, insignias, siglas, todos indicios de pertenencia a clases. So pena de retomar por su cuenta, sin saberlo, actos de constitución cuya lógica y cuya necesidad ignora, debe tomar como objeto la operación social de la nominación –especialmente la nominación a una función, a un cargo– y los ritos de institución con los cuales se lleva a cabo. Más detalladamente, debe examinar aquello que corresponde a las palabras en la construcción de las cosas sociales; o, si se prefiere, el aporte que la lucha de las clasificaciones, dimensión de toda lucha de clases, hace a la constitución de las clases: clases etarias, clases sexuales o clases sociales.

Para plantear la cuestión de la especificidad de la clasificación en el caso de las ciencias sociales, confrontamos las operaciones de clasificación que el sociólogo se ve llevado a realizar, por una parte, con aquellas que realizan otras ciencias, como la botánica o la zoología, y, por otra parte, con aquellas que los agentes sociales llevan a cabo en la práctica y que, en cuanto a de su eficacia simbólica, se sitúan entre el insulto y la nominación oficial. Como las clasificaciones biológicas, las de la sociología toman en cuenta un conjunto de propiedades interrelacionadas y responsables de la mayor fracción de la variación observada; en esto se distinguen de las clasificaciones prácticas, de las cuales el insulto es un ejemplo, y que, al estar orientadas por fines prácticos, privilegian un criterio específico. Ahora bien, el análisis de las operaciones prácticas de clasificación recuerda que, a diferencia de la biología, la sociología debe tratar con agentes que plantean la cuestión de la clasificación no sólo

particular de lo posible'" (P. Bourdieu y L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, ob. cit., pp. 118-119).

como un problema de conocimiento: las propiedades que el sociólogo trata como criterios de agregación, indicadores de distancia objetiva entre los elementos o las clases, funcionan en la realidad como poderes. Por esto, la jerarquía de criterios que establece a partir de mediciones objetivas es a la vez la resultante y la prenda de luchas que apuntan a conservarla o transformarla. Existe una lucha de clases sobre la existencia o la no existencia de las clases. Y la ciencia debe establecer las divisiones objetivas sin olvidar que en ciertas facetas el estado observado de estas divisiones depende, en su presente y en su porvenir, de las luchas con las cuales los individuos y los grupos se esfuerzan por imponer una *representación* de estas divisiones.

En lo que respecta al mundo social, la teoría neokantiana que confiere al lenguaje y, en términos más generales, a las representaciones una eficacia estrictamente simbólica de construcción de la realidad está perfectamente fundamentada, y la ciencia social debe analizar la lógica de la lucha por el poder simbólico de la nominación (o de constitución o de institución) que contribuye a hacer la realidad social nominándola. En este contexto, podemos retomar el ejemplo del insulto, extensamente discutido por los lingüistas: al contrario de los nombres comunes, y en especial de los nombres de profesiones (gendarme, profesor, etc.) que tienen de su lado el sentido común, el *consensus*, el *homologéin* de todo un grupo, aquel que expresa el acto social de nominación mediante el cual un mandatario reconocido merece un título, los "nombres de cualidad" (idiota) a los cuales recurre el insulto sólo tienen una eficacia simbólica débil como *idios logos*, que no compromete más que a su autor. Pero tienen en común con ellos una intención que podemos llamar "performativa" o, más simplemente, "mágica": el insulto, como la nominación, pertenece a la categoría de los actos de institución o de destitución, más o menos fundamentados socialmente, con los cuales un individuo, actuando en su propio nombre o en nombre de un grupo significa ante alguien que él mismo tiene tal o cual propiedad, esto es, le significa tener tal o cual propiedad. En otros términos: el insulto, al igual que la nominación, afirma cierta pretensión a la autoridad simbólica como poder socialmente reconocido de imponer cierta visión del mundo social, es decir, de las divisiones del mundo social.

La ciencia social debe englobar en la teoría del mundo social una teoría del efecto de teoría que, contribuyendo a imponer una manera autorizada de ver el mundo social, contribuya a hacer la realidad de ese mundo: la palabra o, por consiguiente, la expresión idiomática, el proverbio y todas las formas de expresiones estereotipadas o rituales son programas de percepción. En la lucha por la imposición de la visión legítima, en la

cual la ciencia misma está inevitablemente implicada, los agentes poseen un poder proporcional a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo: la autoridad que fundamenta la eficacia performativa del discurso es un *percipi*, un ser conocido y reconocido, que permite imponer un *percipere*. Es siempre el grupo quien crea a los creadores de grupos.

Para determinar cómo se constituye y se instituye el poder simbólico de constitución y de institución, podemos apoyarnos sobre los análisis de los historiadores del derecho (Kantorowicz, Post, etc.) quienes describen la operación mágica de transustanciación por la cual los grupos constituyen a sus mandatarios como depositarios reconocidos por la autoridad del grupo. El misterio del ministerio (según el juego de palabras que tanto gusta a los canonistas) sólo puede develarse mediante un análisis histórico de la lógica de la *representación* (en los distintos sentidos del término), mediante la cual el representante hace al grupo que lo hace: el portavoz dotado del poder pleno de hablar y de actuar *en nombre* del grupo, y en primer lugar sobre el grupo por la magia de la consigna, es el sustituto del grupo que existe solamente por esta procuración; en cuanto grupo hecho hombre, él personifica a una persona ficticia, que arranca del estado de simple serie de individuos separados, permitiéndole actuar y hablar, a través de él, como un solo hombre. En contraparte, recibe el derecho de "tomarse por" el grupo, de hablar y de actuar en nombre del grupo: *Status est magistratus*, "El Estado soy yo". Da un cuerpo (su cuerpo) a un cuerpo constituido.

El representante del Estado tiene de su lado el *consensus omnium*, es el depositario del sentido común. La nominación oficial, el título escolar, por ejemplo, vale universalmente, en todos los mercados. Podríamos decir del Estado, con Leibniz, que es el "geometral de todas las perspectivas": en efecto, la nominación (como bachiller, profesor o ministro) permite desprenderse de la lucha simbólica de todos contra todos; da sobre los agentes sociales la perspectiva autorizada, reconocida, es decir, desconocida en su verdad arbitraria. En este sentido podemos ver en el Estado al poseedor del monopolio de la violencia simbólica legítima.

1982-1983

Desde el punto de vista de la ciencia social, el objeto propio no es el individuo (biológico) ni el grupo como conjunto de individuos, sino la relación entre las dos realizaciones de lo social, en los cuerpos (o los

individuos biológicos) y en las cosas; es decir, la relación doble y oscura entre los habitus, sistemas de esquemas de percepción, de apreciación y de acción, que son producto de la institución social en el cuerpo, y los campos, sistemas de relaciones objetivas, que son producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que tienen la cuasi realidad de las cosas físicas; y también todo lo que se genera en esta relación, vale decir, las prácticas sociales y los campos cuando se presentan en forma de realidades percibidas y apreciadas, por ende, como campos de acción y campos de luchas.

La relación entre el habitus y el campo es de doble sentido: por un lado, es una relación de condicionamiento, visto que el campo estructura el habitus, que es producto de la incorporación de la necesidad de un campo (o de un conjunto de campos); es también una relación de conocimiento, ya que el habitus contribuye a constituir el campo como mundo dotado de sentido y de valor, en el cual vale la pena invertir. De allí que, por una parte, la relación de conocimiento dependa de la relación de condicionamiento previa que modela las estructuras del habitus; y por otra parte, la ciencia es, en este caso, conocimiento de un conocimiento y debe dar lugar a una fenomenología sociológicamente orientada de la experiencia del campo o, más precisamente, de las invariantes (con, por ejemplo, el análisis de la práctica ordinaria y de la experiencia dóxica, de la crisis y de la relación crítica, etc.) y de las variaciones de la relación entre los distintos habitus y los distintos campos. En resumen, la especificidad de la ciencia social reside en que tiene como objeto de conocimiento una realidad que engloba a agentes que tienen como objeto de conocimiento esta realidad. Así, es cuestión de elaborar una teoría de la práctica como práctica y una teoría del modo de conocimiento práctico que se ve implicado en ella.

Si hay que intentar describir adecuadamente la lógica específica de la práctica y del conocimiento práctico, no es para obedecer a una suerte de pundonor epistemológico, sino para producir efectos científicos: en efecto, la confusión del conocimiento científico y del conocimiento práctico, desde el punto de vista del científico y desde el punto de vista del agente, genera un conjunto de errores comunes, tanto en sociología como en economía. Este trabajo de análisis, realizado hoy en día, de manera casi independiente, por las corrientes más avanzadas de las ciencias sociales –el interaccionismo, la etnometodología, la antropología cognitiva– se ve dificultado, como suele suceder en ciencias sociales, por obstáculos sociales formidables: del filósofo-Dios de la teoría clásica del conocimiento del mundo social al sociólogo-rey de la teoría clásica del mundo social, pasando por todas las teorías del saber absoluto,

del sentido objetivo, de la falsa conciencia o del corte, el desdén por lo que Alexander Baumgarten llamaba *gnoseologia inferior*, nunca fue desmentido. Sin embargo, si bien es cierto que el sociólogo debe romper con el conocimiento espontáneo de lo social, de todas maneras, debe englobar en su teoría el conocimiento contra el cual construyó el conocimiento científico y que, le guste o no, continúa orientando las prácticas. Esto supone una caída del pro al contra que los grandes sociólogos objetivistas (Marx, Durkheim), responsables de las rupturas más decisivas con el conocimiento ordinario, no supieron llevar a cabo. Dejando de lado todos los obstáculos sociales, la ciencia de la *gnoseologia inferior* plantea problemas extremadamente difíciles: en efecto, se trata de hacer una ciencia de lo confuso y lo borroso que no sea borrosa ni confusa y no por esto destruir el objeto, como sucede tan a menudo, mediante los instrumentos, generalmente construidos contra él, es decir, contra las inclinaciones de la lógica práctica y de la *perceptio confusa*, de la que habla Baumgarten, que se le aplica (problema que se plantea con una agudeza especial cada vez que se quiere dar razón de lógicas que suelen llamarse "naturales").

La relación de conocimiento práctico no es una relación entre un sujeto y un objeto constituido como tal y que plantea problemas. Al participar en el mundo social, como social incorporado, el habitus es presencia directa en el campo que habita, donde se siente en casa y al que puede asir de manera inmediata como dotado de sentido y de interés. La acción práctica que triunfa puede describirse por analogía con la *orthè doxa* de Platón (*Menón*, 98c), la opinión correcta o que da en el blanco: la coincidencia entre las disposiciones y la posición, entre el sentido del juego y el juego ya hecho en el que el agente hace "lo que hay que hacer", sin plantearlo explícitamente como un fin, más acá del cálculo e incluso de la conciencia. La teoría del habitus permite evitar una serie de alternativas en que suele encerrarse la reflexión sobre la acción. La de la conciencia y la cosa: el habitus como sentido del juego produce acciones ajustadas a los requisitos objetivos del juego, sin necesitar plantearlas como tales, es decir, como fines, pudiendo generar así la ilusión de la finalidad. La del mecanismo y el finalismo (en distintas formas): ni cosas pasivamente sometidas a mecanismos ni sujetos que plantean fines conscientemente calculados, los agentes no actúan, en el orden ordinario, corriente, de la práctica, ni bajo la coerción mecánica de causas ni con conocimiento de causa. La de la teleología subjetiva, con el individualismo utilitarista (y todas las teorías de la elección racional), y la teleología objetiva, con el funcionalismo del mejor o el peor, que otorga intenciones y proyectos a colectivos personalizados.

No se puede producir una teoría del modo de conocimiento práctico sin producir, según el modo mismo de proceder, una teoría del modo de conocimiento científico que, mientras no esté pensado como tal, tiende a insinuarse en el análisis de las prácticas. Esta sustitución del habitus práctico con el sujeto científico es peculiarmente visible en la filosofía de la acción que emprenden de manera implícita o explícita la mayoría de las teorías sociológicas o económicas; es decir, la representación del agente como calculador racional guiado por su interés bien entendido, capaz de elegir y decidir en pleno conocimiento de causa y reductible, en fin, a una función de utilidad, por lo tanto, totalmente desprovisto de propiedades vinculadas con la historia individual o colectiva (incluso de aquellas que están registradas en forma de habitus). Vemos de paso que este agente que actúa con pleno conocimiento de causa, midiendo por ejemplo sus esperanzas y sus inversiones según las posibilidades de beneficio, no es más que la versión finalista, a partir de la proyección del sujeto científico en el sujeto actuante, del agente mecánicamente conducido por la coerción de las causas, igualmente conocidas sólo por el científico. De la antropología imaginaria del cálculo racional pasamos a la franca mitología con las teorías de la acción y de la historia que, a favor de juegos de lenguaje que permiten tratar como sujetos cognoscentes y actuantes a sujetos gramaticales, puebla el mundo social con colectivos personificados que plantean sus propios fines (por ejemplo, "La Escuela elimina...", "El Estado sirve...", etc.).

La teoría del habitus explica por qué el finalismo de la teoría del agente racional o razonable, individual o colectivo, aunque falso antropológicamente, puede parecer fundamentado en la realidad empíricamente observable. El finalismo individualista, que considera que la acción está determinada por la prosecusión consciente de fines explícitamente planteados, es una ilusión bien fundada: el sentido del juego, que favorece el ajuste anticipado del habitus a las necesidades y a las probabilidades inscriptas en el campo, se presenta bajo las apariencias de una pretensión lograda del porvenir. Asimismo, la afinidad estructural de los habitus del mismo tipo que, al ser producto de las mismas condiciones y de los mismos condicionamientos, pueden generar prácticas convergentes y concertadas por fuera de toda conspiración, da cuenta de los fenómenos de cuasi teleología que se observan en el mundo social (por ejemplo, en las reacciones del cuerpo profesoral ante el aumento de la cantidad de docentes impuesto por el aumento de la cantidad de estudiantes) y que solemos estar tentados de comprender sea según la lógica del finalismo individualista (con las teorías del complot), sea mediante las metáforas organicistas (homeostasis, etc.).

Ahora que recordamos las funciones teóricas de la noción de habitus y mostramos que el habitus sólo se efectúa realmente y revela sus potencialidades en su relación con un campo, podemos intentar establecer las propiedades generales de los campos. Hablar de campo significa, en un principio, romper con el mundo de pensamiento sustancialista que, fascinado por lo directamente visible, los individuos, los grupos, las interacciones –intercambios materiales y simbólicos, etc.–, ignora las relaciones invisibles entre posiciones, relaciones irreductibles a las interacciones en las cuales se manifiestan y estructuran. La sociología, en su momento objetivista, es un *analysis situs*, vale decir, el análisis de un espacio de relaciones objetivas entre posiciones (o puestos), relaciones relativamente independientes respecto de los agentes que ocupan las posiciones y respecto de sus intenciones y sus fines (e irreductibles también a una *network* de "relaciones"). Y podemos demostrar que el conocimiento de las posiciones construidas, por lo tanto, del espacio global dentro del cual cada posición se define (como alta, baja o intermedia, dominante o dominada, etc.), abarca un conocimiento de las tomas de posición de sus ocupantes.

Contemplado en cierto momento del tiempo, el campo se presenta como un espacio relativamente autónomo de fuerzas posibles que se ejercen sobre todos cuantos entran en él; la estructura del campo no es otra cosa que la estructura de la distribución del poder específico, vale decir, que actúa en el campo en consideración, y la posición en el campo está definida por la posición ocupada en esta estructura. En cuanto campo de fuerzas posibles, el campo es también un campo de acciones posibles y, en especial, un campo de luchas que apunta a conservar o transformar el campo de fuerzas. Dicho de otro modo: el campo como red de relaciones objetivas entre posiciones de fuerza funda y orienta –por mediación de las disposiciones constitutivas del habitus– las estrategias que los ocupantes de estas posiciones, agentes singulares o grupos de agentes, adoptan por cuenta propia o en nombre de una institución, en sus luchas (patentes o latentes) para defender o mejorar su posición; y, a cambio, las luchas con las cuales los agentes se esfuerzan por conservar o transformar la red de relaciones objetivas están determinadas en su fuerza y en su dirección por la posición en la relación de fuerzas. O bien, para mayor concreción, por las ventajas en el juego, es decir, por el *capital* específico como principio de la fuerza que se posee en determinado juego.

El estudio de las relaciones entre el habitus y el campo, que permite articular las dos definiciones del campo como campo de fuerzas y como campo de luchas, el análisis de la relación entre el campo y el capital, en sus distintas especies (con la teoría de los poderes implicada en él), y la

investigación de las leyes formales o de las invariantes del funcionamiento de los campos fueron pospuestos para otro año, así, nos abocamos al análisis de un caso peculiar, el del campo literario y artístico en Francia a fines del siglo XIX (que se tratará en una próxima publicación).

Índice de nombres

Índice de conceptos